

WILLIAM BENJAMIN SMITH

DER VORCHRISTLICHE JESUS

NEBST WEITEREN VORSTUDIEN ZUR ENTSTEHUNGSGESCHICHTE DES URCHRISTENTUMS

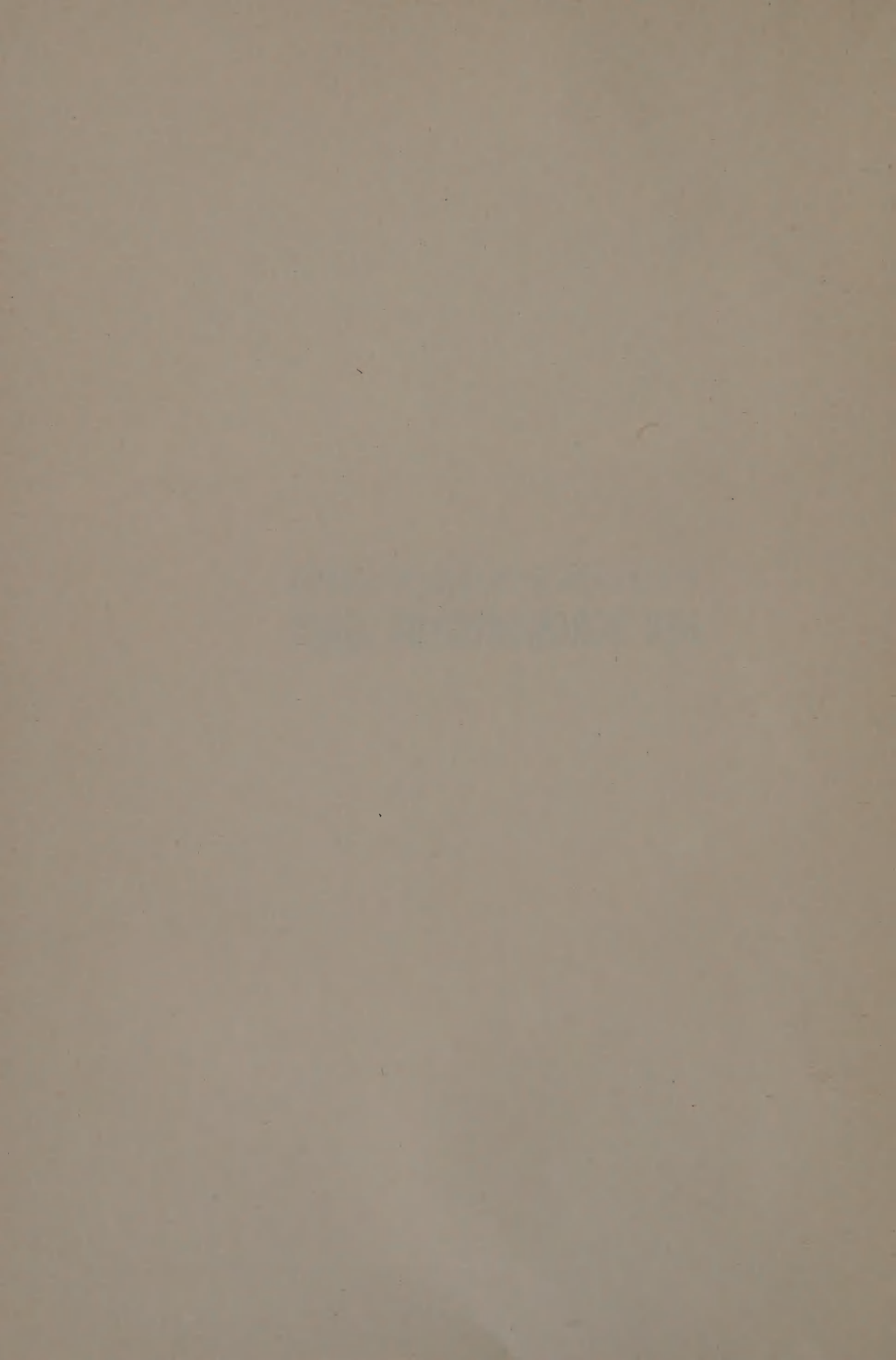
MIT EINEM VORWORTE VON
PAUL WILHELM SCHMIEDEL

ICH ABER HEISSE DIES ETWAS GÖTTLICHES
UND MEINE MIT SOLCHEM BENENNEN SOWOHL
WAHRER ALS FRÖMMER ZU REDEN – SOKRATES

VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN
(VORMALS J. RICKER) — GIESZEN — 1906

WILLIAM BENJAMIN SMITH

DER VORCHRISTLICHE JESUS



WILLIAM BENJAMIN SMITH

DER VORCHRISTLICHE JESUS

NEBST WEITEREN VORSTUDIEN ZUR ENTSTEHUNGSGESCHICHTE DES URCHRISTENTUMS

MIT EINEM VORWORTE VON
PAUL WILHELM SCHMIEDEL

ICH ABER HEISSE DIES ETWAS GÖTTLICHES
UND MEINE MIT SOLCHEM BENENNEN SOWOHL
WAHRER ALS FRÖMMER ZU REDEN – SOKRATES

2. Aufl. 1911

VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN
(VORMALS J. RICKER) — GIESZEN — 1906

Druck von C. G. Röder G. m. b. H., Leipzig.

MEINEM HOCHVEREHRTEN
LEHRER UND FREUNDE
JAMES KENNEDY PATTERSON



VORWORT

Wenn ein amerikanischer Professor der Mathematik in einem deutschen Buche Dinge wie die behauptet, welche die folgenden Blätter füllen, so hat der deutsche Leser das volle Recht, Auskunft darüber zu wünschen, mit was für einem Schriftsteller er es zu tun hat. Was in dem vorliegenden Buche ausgeführt wird, ist ja nichts geringeres als etwa dies: „Die Lehre von dem Jesus war vorchristlich, ein Kultus, der an den Grenzen der Jahrhunderte (100 vor Chr. bis 100 nach Chr.) unter den Juden und besonders den Hellenisten, mehr oder weniger geheim und in ‚Mysterien' gehüllt, weit verbreitet war"; das Christentum ging ursprünglich von vielen Brennpunkten, erst nach einer spätern Theorie von einem einzigen, von Jerusalem aus; „Jesus war von Anfang an nichts anderes als eine Gottheit ... nämlich als der Befreier, der Hüter, der Heiland"; „der Nazarener" hieß er nicht von einer damals gar nicht existierenden Stadt Nazareth, sondern gemäß dem hebräischen Sinn dieses Wortstammes eben als „der Hüter"; seine Anastasis bedeutete ursprünglich „Einsetzung (als Messias, Weltherrscher, Richter der Lebenden und der Toten usw.)" und wurde erst durch den nachträglichen Zusatz „aus den Toten" zur Auferweckung umgedeutet; „die beiden großen Ideen", die z. B. von Johannes dem Täufer verkündigte strengere, ernstere „des Einen, der da kommen soll (des Christus, des Messias)", und die mildere, freundlichere „des Jesus" waren ursprünglich verschieden, wurden aber schließlich zu dem einen, „dem die Welt erobernden Begriff des Jesus Christus

vereinigt"; das Gleichnis vom Säemann handelte ursprünglich vom Aussäen der aus dem Logos bestehenden, die Welt erzeugenden Samenkörner durch Gott, ganz wie in der Gestalt, in der es die vermeintlich christlich-gnostischen, in Wirklichkeit vorchristlichen Naassener besaßen; vom Römerbrief des Paulus hat bis zum Jahr 160 niemand etwas gewußt.

Wenn ich es übernommen habe, über den Vertreter dieser Ansichten einige Auskunft zu geben, so geschah dies deshalb, weil ich seine wissenschaftliche Ausrüstung und seine Arbeitsweise seit einiger Zeit kennen und schätzen gelernt habe. Da ich bereits als sein Gegner aufgetreten bin, indem ich seinen Aufsatz gegen die Echtheit des Römerbriefs im Hibbert Journal vom Januar 1903, einer Aufforderung der Redaktion folgend, in der Aprilnummer desselben Jahres beantwortet habe, brauche ich wohl nicht zu fürchten, daß mein günstiges Urteil über ihn als eine von einem Anhänger seiner Ideen ausgehende und deshalb wenig besagende Empfehlung betrachtet werden wird.

Selbst wenn die Art der Vertretung dieser Ideen weit weniger geschickt wäre, würde ich es für eine Pflicht aller auf wissenschaftlichen Sinn Anspruch machenden Theologen halten, sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Es hat mir schon vor 25 Jahren sehr mißfallen, daß man die gleichen Behauptungen, als sie von LOMAN und seinen Gesinnungsgenossen aufgestellt wurden, sogar auf kritischer Seite einer Widerlegung gar nicht würdigen wollte. Woher will man denn die Ruhe nehmen, bei seinen bisherigen Ansichten zu bleiben, wenn man nicht prüft, ob sie durch solche neue Aufstellungen nicht doch ganz oder teilweise untergraben sind? Oder handelt es sich etwa um Nebendinge und nicht vielmehr um das, was für die meisten geradezu das Fundament ihrer ganzen christlichen Überzeugung bildet? Sind aber diese neuen Aufstellungen so völlig nichtig, so muß es doch ein Leichtes, ja, ein Vergnügen sein, dies zu beweisen.

Tatsache ist indessen jedenfalls, daß sie wiederkehren, und zwar immer in neuer Gestalt. Schon in den achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts suchte man den Ur-

sprung des Christentums, wenn es keinen persönlichen Stifter gehabt haben sollte, teils in der griechisch-römischen Philosophie und Humanität, teils in einem gesetzesfreien Judentum. Seitdem hat ihn, um nur noch zwei Haupturheber solcher Versuche zu nennen, KALTHOFF in einer sozialen Bewegung der Massen des niedrigen Volkes gefunden, JOHN M. ROBERTSON dagegen in einem Kultus, der durch indische, ägyptische u. a. mythologische Elemente so weit ausgestaltet wurde, daß z. B. auch Petrus, anders als bei SMITH, zu einer mythologischen Figur wird, während umgekehrt die Echtheit der paulinischen Hauptbriefe gar kein Hindernis für ROBERTSONS Aufstellungen bildet, da ein Jude namens Jesus, an dessen Person sich die Mythen des Christentums angelehnt hätten, nach dem Talmud schon um 100 v. Chr. zu Lydda wegen Irrlehren gesteinigt und am Vorabend des Passafestes an einen Baum gehängt worden sein soll. Diese Theorien fangen also an, mindestens durch ihre Mannigfaltigkeit Interesse zu bieten; und auch wer sie sämtlich für Wahnsinn hält, sollte doch die Neigung empfinden, zu untersuchen, welche von ihnen am ehesten Methode hat.

Dabei würde er nun aber finden, daß man sie nur zu leicht unterschätzen kann. Insbesondere in Professor SMITH würde er einen Mann kennen lernen, den zu widerlegen wirklich nicht so leicht ist. Schon die theologischen Kenntnisse dieses Mathematikers stehen keineswegs jedem Theologen, auch nicht jedem streng wissenschaftlich arbeitenden, zu Gebote. Er hat mir einmal geschrieben: „my vocation is mathematics, my avocation is theology“; es ist aber staunenswert, wie konzentriert er sich mit dieser „Zerstreuung“ beschäftigt hat. Noch überraschender jedoch wirkt die Kunst seiner wissenschaftlichen Methode, die bei noch so kühnen Kombinationen doch immer den Eindruck eines wohlfundierten Bau's macht, der ganz nach denselben Grundsätzen errichtet ist, wie die anerkanntesten Beweisführungen. Wir versagen es uns natürlich, hiervon Beispiele zu geben. Möge der Leser selbst die Beobachtung machen, wie er anfangs nichts als leicht zu umgehende Steine aufrichten, dann aber plötzlich

sie zu einer Mauer zusammenfügen sieht, von der er vorerst absolut nicht weiß, wie er sie durchbrechen oder übersteigen soll.

Lebhaft zu bedauern ist, daß das Buch noch nichts Vollständiges bietet. Es setzt sich aus fünf einzelnen Aufsätzen zusammen, die für ihren ursprünglichen Zweck nur eine bestimmte Länge haben durften. Die Unterbringung des längsten von ihnen (des letzten) in einer deutschen Zeitschrift machte ernstliche Schwierigkeiten, als ihn mir der Verfasser mit der Bitte zugehen ließ, für dieselbe zu sorgen. So müssen wir dankbar dafür sein, daß wir sie in einem handlichen Buche beisammen finden, auch wenn uns dieses so manche Fragen noch unbeantwortet läßt. Woher die Verehrung des Gottes Jesus eigentlich stammt, wie sie an so vielen Orten aufkam, wie sie sich weiter entwickelte, wie insbesondere die Schriften des Neuen Testaments entstanden, die ein so unzutreffendes Bild von diesem Christentum geben, und wie endlich alle die Gründe überwunden werden sollen, die eine solche Erklärung des Ursprungs des Christentums von vornherein als aussichtslos erscheinen lassen, über das alles erhalten wir diesmal noch keinen Aufschluß oder höchstens Andeutungen.

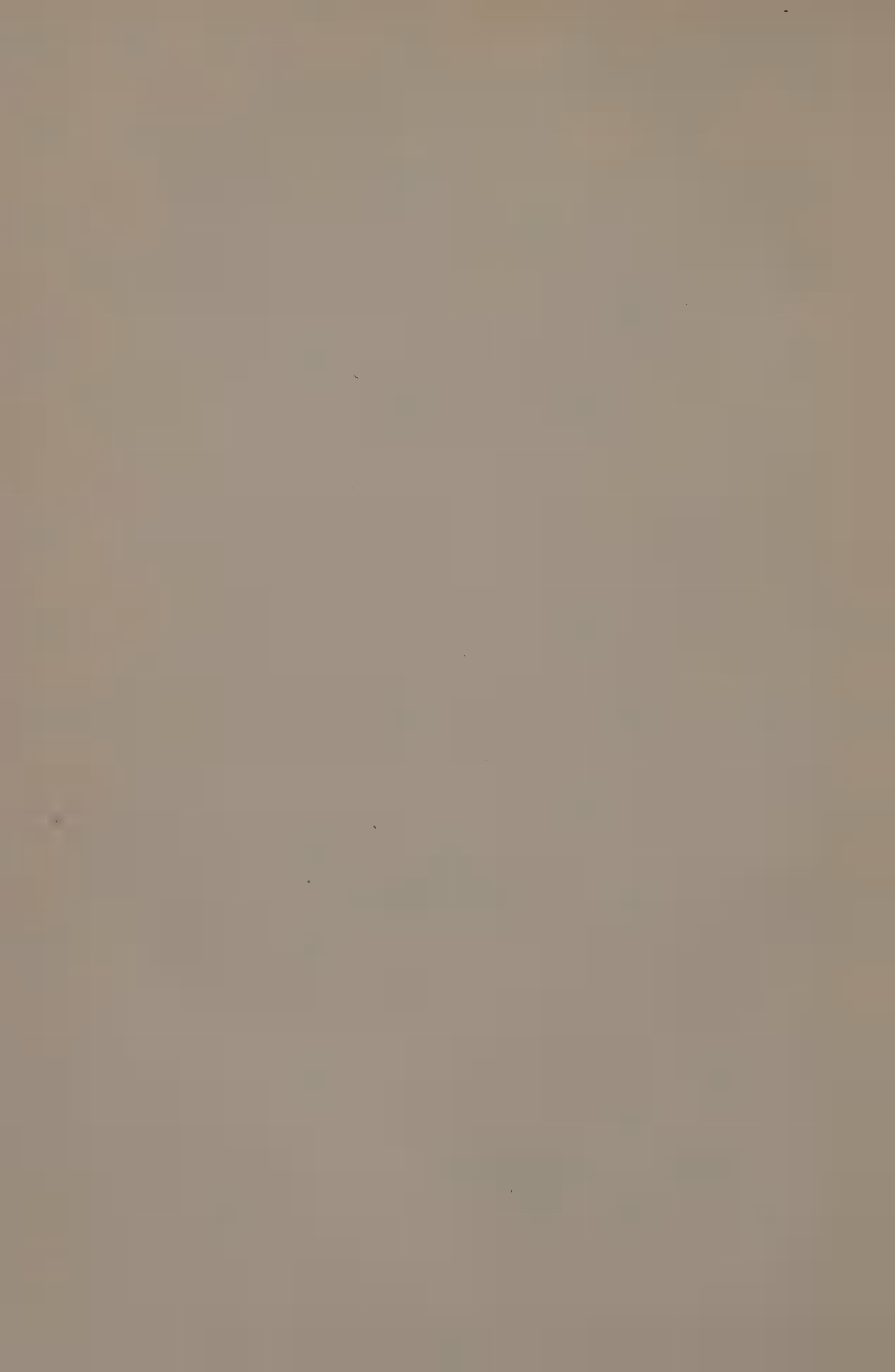
Von den Büchern des Neuen Testaments ist es hauptsächlich die Apostelgeschichte, über deren Entstehung Professor SMITH sich äußert und der er überraschende Zeugnisse für sein ursprüngliches Christentum abzugewinnen sucht. Ich habe aber schon im Hibbert Journal erklären müssen, daß unter seinen Beweisen gegen die Echtheit des Römerbriefes gerade die am meisten dazu angetan seien, seine Stärke zu zeigen, die er diesmal noch nicht wieder vorbringt, nämlich die Nachweise mangelnden Zusammenhanges und die darauf gegründete Hypothese von der Zusammensetzung des Briefes aus Fragmenten ganz verschiedener Herkunft. Schon im Entwurf seines damaligen Artikels, der hiervon nur Proben gab, teilte er mit, daß er eine Ausarbeitung dieses Inhalts unter dem Titel „argumenta interna“ fast fertig habe. Wie es mir nun vergönnt gewesen ist,

etwas zu seinem Entschlusse der Veröffentlichung des saeculi silentium beizutragen, so wünschte ich sehr, daß das deutsche theologische Publikum ihn durch die Beachtung seines vorliegenden Buches zur Publikation seiner weiteren Arbeiten mit Einschluß der argumenta interna über den Römerbrief anregte.

Gerade solche über die bisherige Grenze des Annehmbaren hinausgehende Arbeiten müssen von überzeugten Vertretern dieser Ansichten mit allen ihnen zu Gebote stehenden Argumenten vorgeführt werden. Dann leisten sie der theologischen Wissenschaft, auch wenn sie die neuen Resultate ablehnt, den großen Dienst, zu ihrer Klärung beizutragen, zur Revision ihrer Fundamente aufzufordern und dabei eine kleinere oder größere Zurechtstellung derselben herbeizuführen. Sie bewahren sie vor Stagnation und vor dem Rückständigwerden gegenüber anderen Wissenschaften, die so unaufhaltsam vorwärts schreiten, daß die Theologie fortwährend Not hat, mit ihnen gleichen Schritt zu halten. Sie erhöhen endlich die Freudigkeit der Überzeugung von der Richtigkeit der Resultate, die man durch ihre Prüfung gewinnt, einer Überzeugung, die nur im Feuer der eindringendsten Kritik wirklich gewonnen werden kann. Wenn ich, wie vorauszusehen, mich früher oder später über die Aufstellungen von Professor SMITH näher aussprechen muß und dabei seine Resultate in allen Hauptpunkten bekämpfen werde, so tut dies meiner Wertschätzung seiner anregenden und in der beschriebenen Weise fördernden Arbeit keinen Eintrag.

Zürich, 18. März 1906.

Paul Wilh. Schmiedel.



VORREDE

Da im folgenden Ansichten ausgesprochen werden, die den herrschenden Anschauungen stracks zuwiderlaufen, erscheint es angemessen und gegenüber dem kritischen Publikum, an das sie gerichtet sind, geziemend, die Art und Weise ihrer Entstehung und Entwicklung möglichst kurz anzudeuten; denn recht verstehen heißt genetisch verstehen.

In einer tiefreligiösen, mit Streitigkeiten um die Schrift überladenen Atmosphäre geboren und erzogen, als ein rechtgläubiger Christ der strengsten Richtung, nahm der Autor fast von Kindheit an großes Interesse an der biblischen Kritik, und noch Jüngling begrüßte er die großartigen Aufklärungen von BAUR, KUENEN und WELLHAUSEN schon mit Begeisterung; aber erst in den achtziger Jahren wurde er von PFLEIDERER, HOLSTEN, VOLKMAR und ihren berühmten Gesinnungsgenossen noch mächtiger angezogen. Angeregt besonders durch das leider unvollendet gebliebene Hauptwerk HOLSTENS „Das Evangelium des Paulus“ veröffentlichte er in der „Unitarian Review“ (Boston) einige Abhandlungen, von denen keine mehr der Erwähnung wert ist, die zwei über „Curves of Pauline and of Pseudo-pauline Style“ möglicherweise ausgenommen, welche die Autorschaft des Kolosser-, des Epheser- und des Philipperbriefes unter Zuhilfenahme der sprachlichen Statistik prüfen sollten (1888).

Im Jahre 1893/4 wurde ein umfassendes Werk, betitelt „Das Wort des Kreuzes“, über den Paulinismus geplant, aber erst 1894 wurde es ernstlich angefangen und im Geiste

der deutschen Meister emsig fortgesetzt, der zwar noch radikaler war als diese, aber doch von der aus Holland und der Schweiz hervorgegangenen Strömung noch ganz unberührt blieb.

Als aber im Jahre 1896 die Auslegung, welche, mit dem Galaterbrief anhebend, bis zum letzten Vers des zweiten Korintherbriefes gediehen war, schon fast druckfertig vorlag, schien es zum Mißfallen des Verfassers und gänzlich unerwartet für ihn, daß seine Hypothese von der Echtheit und Einheit dieser Hauptbriefe unter seiner eigenen Erklärung schon zerbröckelt war, so daß seine mühevolle Auslegung des paulinischen Gedankenganges sich schließlich nur als eine Einlegung erwies, und daß sein stattlicher Wiederaufbau der paulinischen weltgeschichtlichen Religionstheorie unter der Bürde des eigenen Gewichtes zu Boden sank. Demzufolge wurde die Arbeit von Jahren der Vergessenheit überliefert, und der Verfasser verlegte sich, indem er noch immer bei seiner Unkenntnis der Radikalkritik, sowohl Hollands als auch der Schweiz, beharrte, auf die Textkritik und das grammatisch-logische Studium des Römerbriefes; dabei strebte er, sich von jeder Voreingenommenheit zu befreien und die Urkunde anzusehen, als wäre sie eben erst aus dem ägyptischen Boden ausgegraben worden. Dann ereignete es sich, daß ihm ein großes Licht aufzugehen schien: die Zusammensetzung des Briefes leuchtete klar hervor wie die eines Quarzschnittes in einem Polariskop, die Überarbeitung älterer, zum Teil vorchristlicher und gnostischer Schriften, schien unverkennbar, und es wurde ein Schlüssel zum allgemeinen Verständnis des Neuen Testaments gewonnen.

Da er nun endlich einmal diesen Standpunkt und diese Einsicht erlangt hatte, schien es dem Verfasser an der Zeit zu sein, ohne Beeinträchtigung der Selbständigkeit seiner eigenen Gedanken, von der Radikalkritik Europas möglichst viel zu lernen; aber ihre Methoden ließen sich nicht leicht aneignen und es empfahl sich daher vielmehr, eigenen Pfaden wieder nachzugehen.

Während des Jahres 1897 wurde die Analyse des Römerbriefes vollendet und ein dicker Band, betitelt „Argumenta Interna“, für den Druck vorbereitet. Es war aber nicht die Absicht des Verfassers, diese Analyse des Römerbriefes, und wenn sie sich auch noch so überzeugend herausstellte, ohne eingehende Prüfung aller äußeren Zeugnisse, zu veröffentlichen. Diese letztere Untersuchung erforderte einen viel größeren Zeitaufwand, und da keine unmittelbare Aussicht vorhanden war, solche Forschungen abzurunden, entschloß sich der Verfasser im Jahre 1900, eine Reihe von Abhandlungen zu veröffentlichen, die einzelne Seiten der Sache beleuchten sollten. Von diesen sind sechs erschienen: „Address and Destination of St. Paul's Epistle to the Romans“ (Journal of Biblical Literature, 1901, Part I, pp. 1—21), „Unto Romans“: XV and XVI (ebenda, 1901, Part II, pp. 129—157, und 1902, Part II, pp. 117—169), „Did Paul write Romans?“ (The Hibbert Journal, I, 2, 1903, pp. 308—334), „The Pauline Manuscripts F and G“ (American Journal of Theology, July, 1903, pp. 452—485, October 1903, pp. 662—688). „Saeculi Silentium“ wurde auch um diese Zeit geschrieben, aber wegen seiner großen Länge nicht zur Veröffentlichung angeboten, dann doch im Jahre 1904 für die „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft“ angenommen, später aber wieder zurückgezogen, um dem vorliegenden Bande einverleibt zu werden. In allen seinen früheren Aufsätzen und sogar in „Saeculi Silentium“ läßt sich, da der Verfasser sich darin ziemlich alleinstehend fühlte, ein bedauerlicher Ton der Kontroverse vernehmen, welcher in diesen späteren Schriften — so hofft er — genügend gemildert worden ist.

Im Laufe des Studiums der altchristlichen Quellen hat der Autor zu seiner großen Verwunderung bemerkt, wie die menschliche Persönlichkeit Jesu nur durch ihre Abwesenheit hervorragt. Diese Beobachtung führte zu einer erneuten Untersuchung des Neuen Testaments, insbesondere der Acta und der Episteln, um ausfindig zu machen, wie

weit diese Urkunden den Einfluß auf die Urpropaganda des Menschen Jesus Christus bezeugten. Das Ergebnis, das überraschend negativ ausfiel, wurde nun behutsam in einer am 17. November 1900 im „Outlook“ (New-York) wenigstens teilweise veröffentlichten Mitteilung angezeigt (pp. 686 f.), worin behauptet wurde, daß es sich in der Urpredigt keineswegs um ein Leben, sondern um ein Dogma handelt, um ein metempiristisches Theosophem, zu welchem der Beitrag irgend eines geschichtlichen Menschen Jesus nur unbedeutend sein könnte. Eine ausführliche Erörterung dieser und verwandter Sachen liegt jetzt schon beinahe zwei Jahre in einer weit vorgerückten, doch immer noch unvollendeten Untersuchung handschriftlich vor. Dieser Studie zur Seite ging eine ebenfalls noch nicht abgeschlossene Untersuchung der im Neuen Testamente vorkommenden gnostischen Begriffe und Ausdrücke, welche zu dem unzweifelhaften Ergebnis führt, daß dieselben überall reichlich vorhanden sind und in beträchtlichem Maße urchristlichen und selbst vorchristlichen Zeiten entstammen.

Diese beiden Untersuchungen wurden von den Beobachtungen unterbrochen und abgelenkt, welche hiermit der Öffentlichkeit unterbreitet werden. Die Spuren eines vorchristlichen Kultus Jesu hatten sich so sehr vermehrt, daß der Verfasser sich im Winter und Frühling des Jahres 1904 entschloß, sie zu sammeln und zu ordnen. Ungefähr zur selben Zeit wurde das häufige Vorkommen der Vokabel Na—Ṣa—Ru in den Keilinschriften bemerkt und damit die Idee einer Erforschung der Bedeutung des Beinamens „Nazaraeer“ eingegeben. Im selben Jahre wurde die Abhandlung über das Gleichnis vom Säemann geschrieben, obgleich dieselbe schon viel früher, beim Studium des Hippolyt, angeregt worden war. Die Abhandlung über „Anastasis“ ist das Ergebnis einer Wahrnehmung, die schon zwei Jahre vorher gemacht worden war, aber erst im vorigen Winter gewürdigt und ausgebeutet wurde.

Im Lichte dieses chronologischen Berichtes wird die Bezeichnung „Vorstudien“ hoffentlich berechtigt erscheinen,

und werden diese selber eine bestimmte Fassung in der Vorstellung des Lesers gewinnen.

Es mag gut sein, hier im voraus zu bemerken, daß, nach der Meinung des Verfassers, das Wesen des Urchristentums in der Vereinigung „Jesus Christus“ erhalten und zum Ausdruck gebracht ist. Keiner von diesen beiden Titeln bezeichnete ursprünglich ein irdisch-menschliches Wesen, sondern beide sicherlich eine Gottheit. Letzterer erscheint vornehmlich jüdisch, ersterer aber mindestens halb ausländisch, in der Diaspora entstanden. Daher wurde er mutmaßlich in Palästina eingeführt, um dort mit dem echthebräischen Begriff des Messias (Christos) verschmolzen zu werden. Aus dieser Vermählung des semitischen und des hellenischen Geistes, diesem Einpfropfen des wilden Ölbaums in den edlen, ist die Riesengestalt des Urchristentums emporgewachsen. Die Frage nach dem Ursprung der Idee des Jesus hat der Verfasser absichtlich nicht berührt, sondern einer spätern Behandlung vorbehalten. Um Beispiele solcher Begriffsverbindungen zu finden, mag der Leser das gelehrte Buch von Ernst Maass „Orpheus“, p. 129—204 passim, vergleichen.

Der Verfasser empfindet lebhaft, daß diese Vorstudien viel geeigneter sind, Fragen aufzuwerfen als sie zu lösen, aber beim Streben nach der Wahrheit scheint so etwas nahezu vorgeschrieben und ganz unvermeidlich zu sein.

Stets geforscht und stets gegründet,
Nie geschlossen, oft geründet.

Man könnte vielleicht in Frage stellen, ob es geraten sei, in einer so schwierigen Sache, wo heftiger Widerspruch zu erwarten ist, schon mit dem ersten Viertel des gesammelten Beweismaterials an die Öffentlichkeit zu treten, statt ruhig weiter zu sammeln und zu ordnen, bis endlich das ganze unwiderstehliche Heer auf einmal ins Feld geführt werden könnte. Freilich, wenn es sich nur um das Siegen handelte, dann wäre ein solches Verfahren sehr zu empfehlen. Wichtiger aber als siegen ist anregen und andere

zur Beteiligung am Wettlauf gewinnen, damit die Gedanken gleich Fackeln von Hand zu Hand gereicht werden.

Νικᾷ δ' ὁ πρῶτος καὶ τελευταῖος δραμών.

Mit Freuden ergreift der Verfasser diese Gelegenheit, dem Herrn Pfarrer HERM. LEHMPFUHL für seine vortreffliche, treue Übersetzung, sowie dem Herrn D. ERWIN PREUSCHEN für seine hochherzige und unverdrossene Fürsorge bei der Korrektur, dem Herrn Professor PAUL WILH. SCHMIEDEL für seine bereitwillige Übernahme des Vorworts, dem Herrn Professor D. OTTO PFLEIDERER für seine große Güte und Freundlichkeit und dem Verleger Herrn ALFRED TÖPELMANN für seine stete Bereitwilligkeit und Zuvorkommenheit seinen verbindlichsten und innigsten Dank abzustatten.

The Tulane University of Louisiana,
den 25. Oktober 1905.

W. B. S.

INHALTSVERZEICHNIS



I.

DER VORCHRISTLICHE JESUS.

Bevor Abraham war, bin ich.
Jesus.

Der Ausgangspunkt dieser Untersuchung liegt in der Phrase τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ (die Dinge betreffend den Jesus), die sich viermal im Neuen Testament findet: Mc. 5 27; Luc. 24 19; Act. 18 25. 28 31. Ähnliche Phrasen werden auch sonst noch verschiedentlich gebraucht, so besonders Act. 1 3. 19 8. 23 11. 24 22 und für unsere Untersuchung weniger bedeutungsvoll Luc. 22 37. 24 27; Act. 13 29. 24 10. 28 15; Röm. 1 3; Ephes. 6 22; Phil. 1 27. 2 19. 20; Col. 4 8. Nicht alle diese Stellen verlangen eine Prüfung. Die in dritter Linie aufgeführten Stellen haben hauptsächlich bloß negative Bedeutung; die in zweiter Linie aufgeführten werfen ein sehr starkes Licht auf die erstgenannten, die das dunkle Stück Land in unserer gegenwärtigen Untersuchung bilden.

Der besondere Gebrauch des griechischen Artikels kann im Deutschen nur dürftig und unvollkommen wiedergegeben werden. Eine Phrase wie τὰ περί τινος kann zweifellos bedeuten: Die Geschichten, die über jemand erzählt werden, ganz abgesehen, ob sie wahr oder falsch sind; der Bericht, der einen Menschen betrifft; die geschichtlichen Vorkommnisse, die sich auf ihn beziehen. Das ist tatsächlich neutestamentlicher Sprachgebrauch, wie Act. 28 15 bezeugt: „Und von dannen, da die Brüder τὰ περὶ ἡμῶν hörten, zogen sie aus, uns entgegen“. Es könnte sonderbar erscheinen, daß die Nachricht über diese Reise und die Vorkommnisse auf ihr Rom schneller erreichten, als die Reisenden selbst — es ist in der Tat beinahe nicht glaublich; und man

könnte versucht sein, die Phrase in dem Sinne eines allgemeinen Berichtes über „unsere“ Missionstätigkeit zu nehmen; aber der Umstand, daß die Brüder „uns“ entgegenkamen, als sie „die uns betreffenden Vorkommnisse hörten“, zeigt offenkundig, daß sich der Ausdruck im Sinne des Schreibers auf geschichtliche Vorkommnisse irgend welcher Art bezieht. Etwas unbestimmter ist der Gebrauch in Ephes. 6 22 und Col. 4 8, wo Tychicus an die Empfänger des Briefes geschickt wird, „damit ihr τὰ περὶ ἡμῶν erfahrt“, d. i. „unsere Angelegenheiten“ oder „unsere Lage“, wie es uns ergangen ist, oder wie wir uns befinden. Ähnlich lautet es Phil. 1 27 (auf daß ich höre τὰ περὶ ὑμῶν, „eure Lage“, wie ihr euch befindet, daß ihr ein Herz und eine Seele und unerschrockenen Gemüts seid); und Phil. 2 19. 20 (wo Timotheus geschickt wird, „damit ich, wenn ich τὰ περὶ ὑμῶν, „eure Lage“, wie es euch geht, höre, im Herzen getröstet werde — denn ich habe keinen Gleichgesinnten, der so herzlich für τὰ περὶ ὑμῶν, „eure Lage“, euer Wohlergehen sorgen wird“). Diese Stellen lauten unzweideutig und bestätigen einen neutestamentlichen Gebrauch der Phrase τὰ περί τινος, die bezeichnen will, wie sich jemand befindet, oder wie es ihm ergeht oder ergangen ist. Aber wir legen den Finger darauf, daß die Verwendung mehr den Zustand als die Taten oder die Geschichte, mehr, wie sich einer befindet, als was einer getan hat, ausdrücken will.

Dies ist indessen sicher nicht der einzige neutestamentliche Sprachgebrauch. Act. 24 22 lesen wir: „Da aber Felix solches hörte, zog er sie hin; denn er wußte gar wohl τὰ περὶ τῆς ὁδοῦ“. Es würde hier absurd sein zu übersetzen: „Die Erzählungen betreffs des ‚Weges‘“ oder „wie es dem ‚Weg‘ ergangen war“ oder sonst irgend etwas derart. Offenbar ist die Meinung die, daß Felix sie hinhielt, weil er Genaueres (als mancher andere) über die Lehre des ‚Weges‘ oder über die Propaganda, die unter dem Namen des ‚Weges‘ vor sich ging oder geschah, wußte. So übersetzt Wendt: „Da er recht genau wußte (oder: merkte), was es mit der Richtung (d. i. dem Christentum) auf sich hatte“, und be-

merkt: „Der Sinn ist nicht ganz klar. Ist damit gemeint, daß der Prokurator schon vor der Verhandlung genau über das Christentum Bescheid gewußt hatte, (εἰδώς wie 2 30. 5 7. 20 22) oder daß er erst jetzt durch die Verhandlung merkte, wie es sich mit dem Christentum verhielt (εἰδώς wie Luc. 11 17; Joh. 6 61)? Vielleicht war in der Quelle das erstere gemeint, während der Verfasser der Apostelgeschichte das letztere annahm." Die hier obwaltende Dunkelheit liegt dann nach diesem angesehenen Ausleger allein über der Bedeutung des εἰδώς und nicht über dem τὰ περὶ τῆς ὁδοῦ, das sicherlich das Christentum, die als ‚der Weg' bekannte Lehre heißt.

Ähnlich liegen die Dinge Act. 19 8, wo gesagt wird, daß Paulus drei Monate lang in der Synagoge kühn auftrat, indem er predigte und (die Hörer) von den (τὰ) περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ zu überzeugen suchte (πείθων).

Hier ist der Sinn ganz unzweideutig „die Lehre vom Reiche Gottes". Wahr ist es, W-H., Weiss, Blass und Baljon folgen hier B D Vg. und anderen, indem sie τα gegen ℵ A H L P al. fere omn. cat. Chr. (9 343) auslassen. Nach meinem Urteil ist das irrig; denn die Auslassung des τα scheint eine Rückwirkung der lateinischen Übersetzung, in der es naturgemäß fehlen muß, zu sein. Möge dem aber sein, wie ihm wolle, wir haben für τα[1]) zum mindesten eine lange Liste von Autoritäten, die sämtlich die Phrase in dem dargetanen Sinne verstanden haben müssen. Die Bemerkung Tischendorfs: „Quibus ex locis una intellegitur illud τα περι adamasse Lucam: quod in neminem alium scriptorum sacrorum cadit" ist nicht ganz korrekt (vgl. S. 5, Mc. 5 27).

Noch einmal finden wir in Act. 1 3: „Er redete τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ" ohne irgend eine Textvariante genau dieselbe Phrase. Hier ist jede Möglichkeit eines Mißverstehens oder einer Spitzfindigkeit ausgeschlossen. Es ist

[1]) Das ist alles, was wirklich bedeutungsvoll ist. Mehr als eine Lesart mag gleich „echt" sein. Die sogenannten „Grundtexte" brauchen nicht bloß eine Form gehabt zu haben. Blass ist sehr im Recht, wenn er die Manuskripte selbst und nicht den „Text" der Autoren, weder Markus, noch Johannes, noch Paulus zitiert.

nicht ein Gegenstand der Geschichte oder Verhältnisse, sondern lediglich der Lehre.

Wir kommen nun zu der schwierigen Phrase: τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ. Das erste Beispiel steht Luc. 24 19. Die beiden Jünger, die auf dem Wege nach Emmaus sind, werden von dem auferstandenen Jesus bezüglich des Gegenstandes ihres Gespräches angeredet. Kleophas erstaunt, daß einer in Jerusalem sein „und nicht wissen sollte, was in diesen Tagen darinnen geschehen sei (τὰ γενόμενα)". Und er sprach zu ihnen: „Welches?" Sie aber sprachen zu ihm: „τὰ περὶ (τοῦ) Ἰησοῦ τοῦ Ναζαρηνοῦ, welcher war ein Prophet, mächtig von Taten und Worten, vor Gott und allem Volk; und wie (ὅπως τε) ihn unsere Hohenpriester und Obersten überantwortet haben zur Verdammnis des Todes, und gekreuziget etc." Beim ersten Blick scheint die Beziehung ganz unmißverständlich, auch kann kein Zweifel bezüglich der Absicht des Schreibers sein. „Die Ereignisse" (τὰ γενόμενα) sind bezeichnet als τὰ περὶ (τοῦ) Ἰησοῦ τοῦ Ναζαρηνοῦ. Aber dieser Ausdruck ist außerordentlich sonderbar — „die Ereignisse, die Jesus den Nazarener betreffen!" Man kann das kaum für original halten. Überdies geht der Schreiber sonderbar genug nicht dazu über, uns in Form einer Apposition zu dem τά zu erzählen, welches diese Ereignisse waren, sondern er schreitet fort, indem er sie in der Gestalt einer Hinzufügung zu dem τά schildert: „und wie (ὅπως τε) sie ihn überantworteten etc." Und so scheint denn nach allem das τὰ περὶ (τοῦ) Ἰησοῦ τοῦ Ναζαρηνοῦ sich nicht auf „die Ereignisse", sondern zumeist auf die in dem Relativsatz mitgeteilte Tatsache „der ein Prophet war etc." zu beziehen. Vielleicht könnte man diesem Schluß entgehen, wenn man das τε durch sowohl wiedergibt, und so übersetzt: „Wie sie sowohl ... als auch ihn kreuzigten." Aber das hat sich selbst den Übersetzern noch nicht empfohlen. Die Lage der Dinge legt folgende Konjektur nahe: Die Quelle erzählte einfach von den „Ereignissen" (τὰ γενόμενα) und ging dann weiter dazu über, sie näher zu bestimmen durch „wie es dort einen gewissen Jesus

gab, einen mächtigen Propheten etc., und wie sie ihn überantworteten etc." Der Kompilator änderte ein wenig diese Anordnung, indem er zwar „die Ereignisse" und den Hauptteil ihrer Bestimmung beibehielt, aber seine Lieblingsphrase τὰ περὶ (τοῦ) Ἰ. τ. Ν. einschob. Daher rührt die leichte Inkonzinnität unseres gegenwärtigen Textes. Lukas gebrauchte sehr wahrscheinlich die Worte τὰ περὶ (τοῦ) Ἰησοῦ etwas freier, ohne lange danach zu fragen, ob die Anspielung sich auf die Geschichte oder das Dogma bezog.

Und selbst wenn er die Phrase mit klarer und bewußter geschichtlicher Beziehung gebraucht hätte, so würde noch längst nicht daraus zu folgern sein, daß dies die ursprüngliche Beziehung gewesen wäre. Lukas hat keineswegs die Phrase geprägt; denn sie ist von Markus gebraucht (5 27); Lukas nahm sie nur an, und zwar in einem Sinne, der seiner Gewohnheit entsprach. Daß er ihr eine historische Beziehung gegeben haben sollte, auch für den Fall, daß ursprünglich die Bezugnahme rein dogmatisch gemeint war, ist glaublich und von vornherein wahrscheinlich. Gibt man daher auch alles zu, was möglicherweise eingewendet werden könnte, die ursprüngliche Bedeutung der Phrase bleibt darum unberührt.

Das nächste Beispiel finden wir Markus 5 27, — in der Geschichte vom blutflüssigen Weib, die, „da sie τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ hörte, von hinten im Volk herzukam und sein Kleid anrührte; denn sie sprach: Wenn ich nur sein Kleid anrühren möchte, so würde ich gesund". Da sich nach der Meinung des Schreibers die Kunde von den Wundern Jesu über ganz Galiläa verbreitet hatte und sich ungeheuere Mengen, ihn von allen Seiten berührend, an ihn herandrängten, so ist klar, daß in unserer Stelle mit der Phrase τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ diese Kunde gemeint sein kann. Aber wir können trotzdem eine andere Frage nicht unterdrücken: Haben wir es bei dem, was wir hier lesen, mit einem ursprünglichen Bericht zu tun, oder ist das erst durch das Innere des Evangelisten gegangen und hat nun diese Gestalt angenommen? Der Vergleich mit Lukas und Matthäus zeigt, daß dort der in Frage stehende Satzteil fehlt. Augen-

scheinlich haben wir es hier mit einem Einschub des Revisors Markus zu tun. Zudem ergibt sich aus dem Wort σωθήσομαι (= ich werde gerettet werden) deutlich, daß ein spätes (oder wenigstens dogmatisches) Bewußtsein, das die Geschichte umgestaltet (oder geformt) hat, vorhanden ist. Eine Rettung, nicht eine bloße Heilung schwebt dem Geiste des Schreibers vor. Das Weib wird gesagt haben: ἰαθήσομαι = ich werde geheilt werden. Wir sind daher zu der Vermutung gedrängt, daß die zur Behandlung stehende Phrase nicht in ihrem ursprünglichen Sinne gebraucht ist. Es mag wohl sein, daß in dem ursprünglichen Zusammenhang, „da sie τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ hörte“ = „da sie die Lehre von Jesus hörte“ bedeutete. Von dem Glauben an diese Lehre konnte mit vorzüglicher Genauigkeit gesagt werden: „Dein Glaube hat dich errettet (oder vielleicht: gesund gemacht)“. Aber selbst wenn die unmittelbare Beziehung in unserem Fall unzweideutig zu Tage läge, so würde sie doch die vorliegende Frage nach dem ursprünglichen Sinn des unserer Betrachtung unterliegenden Ausdrucks vollständig unberührt lassen.

Aber warum sollen wir etwas anderes als den augenscheinlichen Sinn vermuten? Den hinreichenden Grund werden wir bald entdecken; denn eine gleiche Unsicherheit haftet den anderen Stellen, zu denen wir nun übergehen, nicht an. Act. 28 30. 31 steht: „Paulus aber blieb zwei Jahre in seinem eigenen Gedinge, und nahm alle auf, die zu ihm einkamen; predigte das Reich Gottes, und lehrte τὰ περὶ τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ (Χῡ), mit aller Freudigkeit, unverboten“. Hier hat kein Zweifel Raum. Sicher lehrte Paulus nicht die historischen Tatsachen des Lebens Jesu und konnte sie auch nicht lehren (τῶν περὶ αὐτὸν ἱστοριῶν, Or. c. Cels. 1 6). Sein Reden war zum allerwenigsten eine moderne sentimentale Predigt; wenn wir der Apostelgeschichte, den Episteln und der Tradition auch nur den geringsten Glauben beimessen, so predigte er das Dogma von Jesus als dem gekreuzigten Christus und die sich daraus ergebende Doktrin. Es ist nicht nötig, sich bei diesem Punkt aufzuhalten.

Die nächste Stelle ist noch weit wichtiger, ja sogar so

wichtig, daß sie in der alten christlichen Literatur nichts hat, was man ihr an die Seite stellen könnte. Act. 18 24—28 heißt es, daß „gen Ephesus ein Jude, mit Namen Apollos, der Geburt von Alexandrien, ein beredter Mann und mächtig in der Schrift kam. Dieser war unterwiesen den Weg des Herrn und redete mit brünstigem Geist und lehrte mit Fleiß τὰ περὶ τοῦ Ἰηϲοῦ, obgleich er allein von der Taufe des Johannes wußte. Dieser fing an, frei zu predigen in der Schule. Da ihn aber Aquila und Priscilla hörten, nahmen sie ihn zu sich und legten ihm den Weg Gottes noch fleißiger aus. Da er aber wollte nach Achaja reisen, schrieben die Brüder und vermahnten die Jünger, daß sie ihn aufnähmen. Und als er dahingekommen war, half er viel denen, die gläubig worden waren durch die Gnade. Denn er überwand die Juden beständig und erwies öffentlich durch die Schrift, daß Jesus der Christus sei".

Das Gemälde, das hier entworfen wird, ist so lebendig, daß man sich sträubt, es durch einen Kommentar zu verunstalten. Dieser studierte und feurige Alexandriner ist allen seinen Absichten und Zwecken nach das Musterbild eines Christen. Er ist in mündlicher Unterweisung (κατηχημένοϲ) d. h. durch die christliche Propaganda den Weg des Herrn gelehrt worden; er ist verzehrt von Eifer, in missionarischer Tätigkeit durchstreift er Land und Meer; er ist gewohnt zu reden und zu lehren (man achte auf die Imperfecta ἐλάλει und ἐδίδαϲκεν), d. h. der Hauptpunkt seiner Verkündigung war, das τὰ περὶ τοῦ Ἰηϲοῦ — und trotzdem kannte er nur die Taufe des Johannes. Er hatte daher von Jesus als einem geschichtlichen Charakterbild noch nichts gehört. Er wußte nichts von dem Lehrer, seiner Botschaft, seinem Lebenslauf, seiner Persönlichkeit, seinem Leben, seinem Tode, seiner Auferstehung und Himmelfahrt. Denn wenn er auch nur etwas davon wußte, mußte er alles wissen. Diese Dinge bilden in den Evangelien eine Einheit; und wenn er auch nur das geringste davon wußte, so hätte doch niemals von ihm gesagt werden können, daß er nur die Taufe des Johannes gekannt hätte — trotzdem liegt

das Schwergewicht seiner Verkündigung in dem τὰ περὶ τοῦ' Ιηcοῦ.[1])

Es ist daher so klar wie die Sonne am Mittagshimmel, daß diese Phrase hier keinen Bezug auf die Geschichte des Jesus haben kann — sie muß vielmehr die Lehre über den Jesus meinen. Dies war ihre Bedeutung, so lange und wo die Erdenwirksamkeit noch nicht bekannt war. Dies war ihr früherer und höchstwahrscheinlich ihr frühester Sinn, der, wie wir gesehen haben, auch in den beiden Stellen, wo die historische Beziehung auf der Oberfläche zu liegen scheint, sehr entschieden an die Hand gegeben wird.

Es heißt, daß das christliche Ehepaar Aquila und Priscilla den Apollos aufnahm, das heißt, daß sie ihm Zutritt zu ihrer Gefolgschaft als Christen verschafften und ihm den Weg Gottes, das Evangelium, ihre Propaganda eingehender darstellten. Worin diese größere Genauigkeit bestand, entzieht sich unserem Wissen; möglicherweise war es die Hinzufügung der Evangelien-Geschichte. Die Schwierigkeit liegt darin, daß uns nirgends gesagt wird, worin ihr Christentum bestand.

Wir haben diesen Bericht hingenommen, wie er sich dem Auge bietet, und dabei auf die Hilfe innerer Kritik verzichtet. Diese ist nicht notwendig, obgleich sie sicherlich, wenn es überhaupt noch möglich wäre, den einleuchtenden und unvermeidlichen Schluß bekräftigen würde,

---

[1]) Nicht ganz ohne Gründe hat man bisweilen gemeint, daß Apollos den Hebräerbrief geschrieben oder doch zusammengesetzt habe; denn der Standpunkt des Briefes scheint von dem Standpunkt des Apollos nicht sehr entfernt zu sein. In der Tat weiß diese höchst merkwürdige neutestamentliche Schrift bei allem Fleiße und ernstem Bestreben, die Lehre des leidenden, himmlischen, sich selbst aufopfernden Hohenpriesters zu empfehlen, vom irdischen Leben Jesu doch nichts zu sagen. Der Ausdruck ὑπέμεινεν σταυρόν (12 2) scheint sprichwörtlich genommen werden zu müssen, und ἀναςταυροῦντας (6 6) bedeutet dem allgemeinen Sprachgebrauch gemäß nur „kreuzigend" und nicht „wiederum kreuzigend". Dagegen läßt sich 13 2 nicht als Gegenbeweis anwenden. Die Jesuslehre des Hebräerbriefs wird jedoch einer eigenen Abhandlung vorbehalten.

daß τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ ursprünglich eine „Doktrin betreffend den Jesus“ bedeutete, eine Doktrin, die bestimmt und begeisternd genug war, um zur Grundlage einer eifrigen und weitverbreiteten Tätigkeit gemacht zu werden (denn κατηχημένος legt einen Katechismus nahe, eine bestimmte festgesetzte Form der Unterweisung), eine Doktrin, die augenscheinlich der Evangelien-Geschichte vom Leben und Tode Jesu[1]) vorherging und sie sicherlich weder einschloß, noch gebrauchte.

Diese unmittelbare Herleitung aus dem Augenschein des Textes in der Apostelgeschichte ist so verblüffend und von solcher Tragweite, daß man fragen muß: „Ist dieser augenscheinlich unschätzbare Diamant ein ganz vereinzelter, oder leuchtet er in einem vollen Kranz?“ Wir werden sofort sehen, daß er, weit entfernt vereinzelt zu sein, vielmehr auf allen Seiten von einem Kreis von Zeugen Leuchtkraft erhält.

Am nächsten liegt die in dem folgenden Kapitel der Apostelgeschichte (19 1—7) erzählte Tatsache, daß „Paulus, während Apollos in Korinth war, die höher gelegenen Landstriche durchwanderte, nach Ephesus herabkam und etliche Jünger fand; zu denen sprach er: Habt ihr den heiligen Geist empfangen, als ihr gläubig wurdet? Sie antworteten ihm: Warum? Wir haben noch nie gehört, daß es einen heiligen Geist gibt. Und er sprach zu ihnen: Worauf seid ihr denn getauft? Sie sprachen: Mit des Johannes Taufe. Paulus aber sprach: Johannes hat getauft mit der Taufe der Buße, und sagte dem Volk, daß sie sollten glauben an den, der nach ihm kommen sollte, das ist an den Jesus. Da sie das hörten, ließen sie sich taufen auf den Namen

[1]) Nach der Meinung des Verfassers des Galater-Briefes war diese Geschichte zum mindesten kein wesentlicher Teil in der Predigt des Paulus; denn es wird feierlich erklärt, daß letzterer sich nicht mit Fleisch und Blut besprach, sondern sofort zu predigen begann, als es Gott gefiel, seinen Sohn in ihm zu offenbaren (Gal. 1 15. 16). Nun können wir die Offenbarung „in mir“ oder „durch mich“ von einer göttlichen Eingebung oder einem Dogma, aber nicht von einer Biographie verstehen. Letztere ist in der ersten Verkündigung in Wirklichkeit nirgends deutlich nachzuweisen.

des Herrn Jesu. Und da Paulus die Hände auf sie legte, kam der heilige Geist auf sie, und sie redeten mit Zungen und weissagten, und es waren im ganzen bei 12 Männern." Hier finden wir also eine Gruppe anerkannter und zur Gemeinde zugelassener Jünger, die niemals etwas vom heiligen Geist gehört und keine christliche, sondern nur die Taufe des Johannes empfangen hatten. Augenscheinlich würde Paulus niemals die wahre Lage der Dinge entdeckt haben, hätte er nicht die Probefrage bezüglich des Empfanges des heiligen Geistes gestellt. Diese Männer waren also eine Gruppe von Schülern, die einen weit weniger vorgeschrittenen Glaubenstypus als den des Paulus darstellten. Hiernach könnte man vermuten, daß sie Bekehrte des Apollos waren, obgleich dieser weder genannt noch angedeutet wird. Es erscheint sehr sonderbar, daß Aquila und Priscilla sie nicht „genauer" unterwiesen, wenn Aquila und Priscilla, was allerdings sehr zweifelhaft erscheint, selbst genauer unterwiesen gewesen wären. Diese „12 Jünger" nahmen augenscheinlich noch den Standpunkt Johannes des Täufers ein, der nach Markus (1 1.4) „der Anfang des Evangeliums Jesu Christi" war. Vom geschichtlichen Standpunkt aus betrachtet scheint ihr Christentum nicht über die Erwartung des Einen, der da kommen sollte, hinausgegangen zu sein. Das, was Paulus zu ihrem Glauben hinzutat, war nicht das, daß der Kommende schon gekommen sei, nirgends ist das gesagt, — sondern daß der Kommende „der Jesus" ist, — etwas ganz Verschiedenes, namentlich bezüglich der *Identität nicht zweier Personen, sondern zweier Begriffe*. So ist es überall im alten Paulinismus. Jedenfalls ist durch dieses Beispiel dargetan, daß es in älterer Zeit verschiedene Schattierungen desselben Glaubens gab, und daß manche viel tiefer als andere waren.

Noch schlagender ist der Zwischenfall mit Simon Magus. Act. 8 9—24 ist berichtet, daß einer der Bekehrten des Philippus bei seiner ersten Predigt von Christus in Samaria Simon, ein Magier, war, der durch seine Zauberei lange Zeit die Samariter in Erstaunen gesetzt hatte, die ihn alle als

die Macht Gottes, die sogenannte Große, betrachteten. Dieser Magier glaubte, wurde getauft und schloß sich devot dem Philippus an. Der zweite Teil des Berichtes (14—24), der augenscheinlich ein korrigierender Anhang zum ersten ist, — der wiederum selbst offenbar sehr zusammengesetzt ist, — erzählt, wie Petrus und Johannes nach Samarien geschickt wurden, um den Bekehrten des Philippus den heiligen Geist mitzuteilen. Wir sind erstaunt, daß Philippus ihn nicht selbst mitteilte, da die Macht dazu kein Vorrecht der Apostel gewesen sein kann. Der sonst unbekannte Ananias teilt ihn dem Paulus mit (9 1), und Paulus ist überrascht, daß die zwölf Männer (19 3) ihn nicht empfangen haben. Diese Befugnis wünscht sich Simon zu kaufen, wird aber durch den Tadel des Petrus vollständig niedergedonnert.

Man betrachte nun diesen Vorfall, wie er dasteht, unter Beiseitesetzung aller minutiösen Textkritik! Daß ein so gewaltiger Magier, „der beinahe von allen Samaritanern als der erste Gott angebetet wurde" (Justin, Ap. I, 26 14), auf einmal gläubig geworden und die Taufe empfangen und ein zuverlässiger Anhänger des Philippus (προσκαρτερῶν τῷ Φιλίππῳ) geworden wäre, ist unglaublich und unmöglich, wenn nicht eine tiefe geheime Verwandtschaft zwischen dem Glauben des Philippus und dem des Simon bestand. Beide müssen wenigstens eine gemeinsame Wurzel gehabt haben. Die natürliche, ja unvermeidliche Vermutung ist, daß die Predigt des Philippus einen Fortschritt über die des Simon bedeutete, den der letztere großmütig und sogar enthusiastisch damit anerkannte, daß er sich dem Philippus devot anschloß.

Nun ist durch nachapostolisches Zeugnis entscheidend dargetan, daß in der Tat eine enge Verwandtschaft bestand. Es wurde eine bei den Vätern mit Eifer gepflegte Tradition, daß Simon der Vater aller Häresien sei. Hippolyt war sicher besser orientiert; er gibt dem Simon die fünfte Stelle, indem er durchaus korrekt den Naassenern, den Peraten, den Sethianern und Justin den Vorrang einräumt. Aber die übrigen nahmen — nicht so ganz unnatürlich und

unklug — an dem Begriff von Häresien, die älter als das Christentum waren, schweren Anstoß; daher ignorierten sie entweder die älteren Gestaltungen, denen Hippolyt so viele unschätzbare Seiten gewidmet hat, oder sie setzten sie später an. Aber selbst ein Irenäus wagte die Tatsache, daß der Simonismus ein älterer Zeitgenosse und zum mindesten eine unechte Form des Christentums wäre, nicht in Zweifel zu stellen; denn eine Häresie ist eine heterodoxe Gestaltung des Glaubens, — genau so, wie ein Sprachfehler eine falsche oder wenigstens eine nicht gebilligte Form zu sprechen ist. Aber die Heterodoxie braucht darum noch nicht jünger, sie kann leicht auch älter als die Orthodoxie sein. Sie kann genau so gut, wie viele grammatikalische oder sprachliche Schnitzer heutzutage, die ein Jahrhundert oder mehrere Jahrhunderte vorher als Muster der Vollkommenheit durchgingen, eine altertümliche abgenutzte Gestaltung sein.

Weiter lesen wir bei Origenes, Contra Celsum 5 62: „Er sagt dann, indem er eine Menge unserer Namen hervorsprudelt (oder eine Menge von Namen auf uns ergießt σωρὸν καταχέων ἡμῶν ὀνομάτων), er kenne auch gewisse Leute, Simonisten, die die Helene [zweifellos den Meister (διδάσκαλον) Helenus] verehrten und Helenianer genannt wurden. Aber dem Celsus entgeht, daß die Simonisten niemals Jesus als den Sohn Gottes bekennen, sondern daß sie sagen, die Kraft Gottes sei Simon, indem sie gewisse Wunder von ihm erzählen, als meinten sie, daß Simon, wenn er den gleichen Anspruch auf das, was nach seiner Ansicht Jesus getan hatte, machte, er auch unter den Menschen, genau wie Jesus über die Menge, Macht haben würde.“ Der springende Punkt ist, daß Origenes den Namen Simonist durchaus nicht als wenigstens auf einige der „unsrigen“ angewandt zurückweist, sondern nur sein Gewicht aufzuheben versucht, indem er den Simonisten in einem einzelnen Punkt Heterodoxie vorhält, wie es auch ein Katholik mit einem Protestanten tun könnte. Die Anspielung, daß Simon die Ansprüche Jesu erhoben hätte, steht im Widerspruch zu der Apostelgeschichte und ist offenbar ein nachträglicher

christlicher Gedanke, der unvorsichtigerweise sowohl von Origenes als auch von Hippolyt Phil. 6 20 angenommen wurde.

Die Meinung, als ob Simon ein Erzschurke und Marktschreier gewesen wäre, ist vollständig irrig und ungerechtfertigt. Die christlichen Zeugnisse, die ihm gelten, müssen ihn karikaturenhaft darstellen, wie etwa der Punch und der Puck Gladstone und Cleveland nur karikiert darstellen können. Aber selbst eine solche Verdrehung kann seine wahren Züge nicht vollständig verbergen. In den Clementinen ist er lediglich als Folie für Petrus, der bei jeder Wendung seiner hohen Beweisführung siegt, gezeichnet. Doch behauptet er seine Irrtümer nicht ungeschickt, nach Wissen und Gewissen, und wird durchaus als ein Mann, dem echtes spekulatives und zum mindesten philosophisch gefärbtes Denken eignet, behandelt. Irenäus packt alles, was gegen Simon gesagt werden kann, in ein Kapitel (I. xvi); aber selbst er gibt zu, daß das System des Simon eine Metaphysik und ein subjektiver Idealismus war, dessen Wurzel die Ἔννοια, die Einsicht war, aus der die weltbildenden Engel hervorgingen. Und das muß der Fall gewesen sein, wenn, wie Irenäus und alle übrigen versichern, sämtliche Häresien dem Simonismus entsprungen sind (ex quo universae haereses substiterunt); denn diese gnostischen Vorstellungen waren, wenn auch noch so grotesk, doch sämtlich Versuche, das Universum zu verstehen. Wir besitzen aber noch weiteres Material: Hippolyt zitiert viel aus einem Werk, das Apophasis[1]) genannt und dem Simon zugeschrieben wird, und diese Auszüge lassen den Simon unmißverständlich und unzweideutig als einen kosmogonistischen Philosophen, der, wenn auch irrtümlich und phantastisch, so doch ernst und tief über den Ursprung des Universums nachgedacht

[1]) Waitz erklärt dieses Werk „für sicher jüngeren Datums als Clemens Alexandrinus und die clementinischen Πράξεις Πέτρου", aber mit Gründen, die man das Gegenteil von durchschlagend nennen kann (Preuschens Zeitschrift V. 141). Derselbe Kritiker spricht (ebenda S. 126) von Simon als einem Mann, der Act. 8 „als Gegner des Petrus charakterisiert" sei.

hat, erscheinen: „Es gibt zwei Ausgänge der gesamten (ὅλων) Äonenwelt, die keinen Anfang, kein Ende besitzen, die einer Wurzel, welche Macht, Schweigen, unsichtbar, unfaßbar ist, entstammen; aus dieser Wurzel kommt der eine, welcher die große Macht, der Sinn des Alls (ὅλων) ist, von oben zum Vorschein und ordnet als das männliche Prinzip das Universum (τὰ πάντα); der andere stammt von unten, er ist die Einsicht (ἐπίνοια), die Große, das weibliche Prinzip, und erzeugt das Universum." Dies ist absoluter Idealismus, eine Art Vor-Hegelianismus, oder es ist überhaupt nichts; und einen solchen Denkenden einen reinen „Gaukler" (Harvey) zu nennen, zeugt nicht von Gerechtigkeits- und noch viel weniger von Scharfsinn. Wir finden hier wie in der Apostelgeschichte 8 10 die Phrase und den Begriff „Große Macht", und sehen, wie es kam, daß sie mit Simon selbst identifiziert werden konnte, eben einfach aus dem Grunde, weil Simon damit in seinem Transzendentalismus operierte.

Wir erheben, als für unseren Zweck unnötig, nicht die Frage nach dem geschichtlichen Charakter Simons.[1]) Uns genügt, daß der Mann oder wenigstens sein Gedankensystem

[1]) Die letzten und besten Betrachtungen über dieses abgedroschene Thema (das nichtsdestoweniger laut nach neuen Dreschflegeln verlangt!) finden wir bei Schmiedel Enc. Bibl. III. 4536—60; Headlam, Hastings' Dict. of the Bibl. IV. 520—27; Hans Waitz, a. a. O. S. 121—143 und Die Pseudo-Clementinen. Schmiedel hält mit unübertroffener Gelehrsamkeit, Schärfe und Gewalt der Überzeugung die Baursche Gleichung Simon = Paulus aufrecht. Wir setzen ihr nach dem Kanon das Paradoxon Simon = Petrus entgegen. Vor seiner „Bekehrung" (Luc. 22 32) ist Petrus der Verleugner, der Verurteilte, der Reuige, der Auf-den-Wassern-gehen-Wollende; dagegen ist der Simon Petrus in Joh. 18 25 = Ἑστώς [vgl. 18 16; Mt. 26 58. 69; Mc. 14 54; Luc. 22 55. 56]. Man beachte, daß Johannes auf Petrus wiederholt mit Absicht und Bewußtsein das unterscheidende simonische Beiwort Ἑστώς anwendet, und dies auch trotz des fünffachen Widerspruchs der Synoptiker tut, daß Petrus kein Ἑστώς, sondern ein καθήμενος wäre. Die mannigfachen Betrachtungen, die diese Vermutung nahe legen, können hier nicht weiter verfolgt werden. Dalmans Bemerkung „völlig bedeutungslos ist ἵστημι in . . .", ist, wenn Joh. 18 18. 25 Anwendung finden soll, lediglich eine Behauptung („Die Worte Jesu" S. 18).

durch das einmütige Zeugnis der ältesten christlichen Autoritäten (einschließlich des Irenäus) in unmittelbare, freundschaftliche, sympathische Beziehung zu der christlichen Propaganda, und dies schon bei ihrem ersten Beginn, gebracht wird, und daß sie zugeben, daß dieses System sogar älter als ihre eigene Verkündigung ist. Hier war also eine hochentwickelte und mit der Predigt der Evangelisten zum mindesten sehr eng verwandte vorchristliche Doktrin vorhanden.

Es ist nicht verwunderlich, daß die Wortführer des Christentums anfänglich diese frühere Brüderschaft entweder wegzudeuten oder wegzuleugnen versuchten. Der höherstehende jüngere Sohn ist nicht immer sehr eifrig auf seine Verwandtschaft mit dem älteren Bruder, der sich auf Erden „hart plagt", erpicht. Daher verleumdet Irenäus den Simon, indem er behauptet, er hätte Glauben nur geheuchelt (qui fidem simulavit), und aus diesem Grunde spricht er von ihm, „als stritte er gegen die Apostel", wovon sich keine Spur in der Apostelgeschichte findet, nach der Simon sich vielmehr durchaus aufrichtig und selbst devot benimmt und zuletzt tiefe Reue zeigt. Zudem müssen wir sagen, daß sein Versehen (wenn überhaupt geschichtlich!) nicht so unnatürlich war. Die Macht, den heiligen Geist mitteilen zu können, kann er bei aller Herzensgüte ersehnt haben. Aber wie sollte er sie erlangen? Nicht durch Glauben, nicht durch Eifer, nicht durch Wundermacht — dies alles besaß Philippus im Überfluß, und doch hatte er nicht die Macht, den heiligen Geist zu verleihen. Simon wird als ein Mann dargestellt, der für ein apostolisches Vorrecht seine weltlichen Besitztümer daran geben will. Er macht einen großen Fehler; aber dieser ist nicht unverzeihlich; Petrus selbst ist dafür Zeuge (Act. 8 22).

Das Wesen der Sache scheint deutlich aus der Ablehnung des Petrus hervorzugehen: „Du hast keinen Teil noch Los an diesem Logos" (Act. 8 21) — diesem Worte Gottes, dieser christlichen Propaganda. Ja, da liegt der Stein des Hindernisses! Lukas läßt seinen Petrus den Simon nicht als einen Genossen am Wort, nicht

als einen Genossen bei der Verkündigung des Glaubens anerkennen. Sehr wohl! Aber welcher Sinn oder welche Bedeutung sollte in solch einer Ablehnung liegen, wenn nicht eben ein Gefühl dafür vorhanden war, daß eine solche Ablehnung nötig war, daß irgendwo und irgendwie der Simonismus als das Ältere mit dem Christentum als dem Jüngeren hätte vermischt oder in Konnex gebracht werden können? Ja, noch mehr; daß eine solche Vermischung und Verbindung in der Tat Generationen hindurch in den Gemütern der Intelligentesten Platz gegriffen hat, ist bereits durch das Zitat aus Origenes (S. 12) gezeigt worden. Details sind hier nicht möglich, aber die allgemeine Erklärung dieses Vorfalls scheint jeden Zweifel auszuschließen.

Ein Beispiel für einen ähnlichen Vorfall wird uns in dem Bericht des Magiers Elymas (Act. 13 6—12) geboten. In Paphos auf Cypern fanden Barnabas und Saulus einen Magier, einen Pseudo-Propheten und Juden namens Elymas, der bei dem Prokonsul Sergius Paulus weilte, welcher den Barnabas und Saulus zu sich rief und das Wort Gottes zu hören suchte. Dieser Magier Elymas jedoch widerstand ihnen, indem er den Prokonsul vom Glauben abwendig zu machen suchte. Aber Saulus, „der auch Paulus heißt“, wies ihn scharf zurück und sagte ihm für eine gewisse Zeit Blindheit voraus, die ihn unmittelbar befiel. Darauf kam der Prokonsul zum Glauben, da ihn die Lehren des Herrn in Verwunderung versetzten.

An diesem Bericht ist sehr vieles zu beachten, insbesondere aber, daß der Magier als Jude den Namen Bar-Jesus (Sohn des Jesus) hatte. Der Schreiber scheint durch diese Tatsache beunruhigt gewesen zu sein, denn er gibt uns eine Interpretation des Elymas als des Magiers, aber auf eine etwas ungeschickte Art, als wenn er schüchtern andeuten wollte, daß dies die Interpretation von Bar-Jesus wäre. Sagt doch der kluge und vorsichtige Wendt, wo er von der Lesart Ετοιμας bei D Lucif. spricht: „Zugleich wirkte wohl der Wunsch mit, dem Namen des Magiers eine Deutung zu geben, die jede Verwandtschaft mit dem Namen Jesu ausschloß.“ Der Punkt, um den es sich handelt, ist der, daß

Sergius Paulus, dieser „scharfsichtige Mann“, einen Juden bei sich hatte und am Evangelium des Christentums hinreichend interessiert war, um die Evangelisten zu sich zu laden. Der Jude Bar-Jesu wird ein „Pseudo-Prophet“ genannt, jedoch nur vom Standpunkt des orthodoxen Verfassers aus. Sein Titel Elymas (Elamit) bedeutet im Arabischen der Weise, und das Wort Magier wird nichts anderes heißen. Es liegt kein Grund zu der Annahme vor, er sei ein Gaukler oder Schurke gewesen. Im Gegenteil, da der scharfsichtige Prokonsul augenscheinlich in religiösen Dingen sehr interessiert und sein Gesellschafter ein Jude war, so scheint klar zu sein, daß letzterer den römischen Beamten irgendwie über den jüdischen Glauben instruierte: er war wohl Proselytenmacher, sehr wahrscheinlich ein solcher wie der jüdische Kaufmann Ananias, von dem Josephus (Arch. 20 2. 4) erzählt, daß er den Harem des Izates und Izates selbst Gott nach jüdischer Weise zu verehren lehrte, daß er jedoch dem Izates den nationalen feierlichen Brauch, obgleich dieser zu dessen Annahme willig war, in liberalem Geist erließ, was allerdings dem Galiläer Eleazar, der den König zur Herbeirufung eines Arztes überredete, mißfiel. Nun trug dieser jüdische Weise und Vertraute des Römers den Namen Bar-Jesus. Sicherlich kann dies sein Geburtsname gewesen sein. Wir haben Bartholomäus als den einzigen Namen, der einem der Jünger gegeben wird. So haben wir Barabbas, was aber gewöhnlich mit dem Artikel steht; dies deutet an, daß der Ausdruck eigentlich appellativ, der Sohn des Abbas, gebraucht wird, und dies ist durch Marc. 15 7: „Es war aber einer, genannt Barabbas“ (ὁ λεγόμενος Βαραββᾶς) bestätigt, genau so, wie es heißt (Act. 4 36): „Joseph mit dem Beinamen Barnabas, Sohn des Trostes“ und „Joseph, genannt Barsabbas“ (Act. 1 23) und „Judas, mit dem Zunamen Barsabbas“ (Act. 15 22) und „Bartimäus, der Sohn des Timäus“ (Mc. 10 46) und endlich „Simon Barjona“ (Mt. 16 17). Aller Wahrscheinlichkeit nach war daher Bar-Jesus ein Appellativum. Aber könnte nicht Jesus oder Josua der Name des Vaters des Weisen gewesen sein? Sicherlich! Aber wahr-

scheinlicher ist, wie ich denke, dies, daß der Terminus den Kreis von Menschen bezeichnete, zu dem Elymas gehörte. Er war wohl ein Sohn des Jesus, ein Verehrer Jesu, ein Beförderer des Jesus-Kultus. Wiederholt finden wir zur Bezeichnung eines Kreises von Personen eine ähnliche Phrase: „Brüder Jesu", „Brüder des Herrn". Wir können vier Gruppen der Verwendung dieser Phrase unterscheiden: Mt. 12 46—50; Mc. 3 31—35; Luc. 8 19—21; Joh. 2 12; 7 3. 5. 10. Hier erklärt der Meister bestimmt, daß die Verwandtschaft mit ihm lediglich im Tun des Willens Gottes bestehe. Mt. 28 10 und Joh. 20 17 ist die Beziehung unmißverständlich: „Gehet hin, und verkündigt es meinen Brüdern, daß sie gehen nach Galiläa, daselbst werden sie mich sehen." „Gehe aber hin zu meinen Brüdern und sage ihnen: ich fahre auf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott. Maria Magdalena kommt und verkündigt den Jüngern etc." So sind es auch Mt. 28 16 elf Jünger, die nach Galiläa gehen. Weiter lesen wir I. Kor. 9 5: „Wie die anderen Apostel und des Herrn Brüder", was offenbar Kreise von Personen bedeutet. Es ist wahr, daß wir Mc. 6 3 und Parallelen diese Brüder mit Namen aufgezählt finden, wo keine Frage sein kann, daß Blutsverwandtschaft gemeint ist. Aber über solchen Stellen schwebt, wenn man auf die eben zitierten blickt, die schwere Wolke des Verdachts, daß sie spätere Zusätze sind, zumal Mt. 13 55 über Mc. 6 3 fortschreitend von „all den Schwestern, die bei uns sind", spricht; es hängt diesen Stellen also der Verdacht an, daß sie Materialisationen eines ursprünglich rein geistigen Inhaltes sind. Hieronymus scheint b e i n a h e die korrekte Vorstellung gehabt zu haben; denn er sagt, Gal. 1 19 kommentierend: „Jakobus hieß der Bruder des Herrn wegen seines großen Charakters, seines unvergleichlichen Glaubens und seiner außergewöhnlichen Weisheit. Die anderen Apostel werden auch Brüder genannt; aber er heißt vorzüglich so, da ihm der Herr bei seinem Scheiden die Söhne seiner Mutter (d. i. die G l i e d e r d e r G e m e i n d e v o n J e r u s a l e m) anvertraut hatte." Ähnlich heißt es bei Origenes Contra Celsum I.

Es muß hinzugefügt werden, daß Joh. 7 5 erklärt: „denn auch seine Brüder glaubten nicht an ihn“, womit der Gedanke des Hieronymus deutlich ausgeschlossen wird. Aber wir sind nicht sicher, daß Johannes die synoptische Vorstellung (Mt. 12 46—50 etc.) nicht verfeinert, vertieft und dramatisiert hat. „Brüder“ ist hier vielleicht ebenso symbolisch gemeint wie 2 12, wo „seine Mutter und Brüder“ in einer Geschichte, die von Anfang bis zu Ende reiner und sogar durchsichtiger Symbolismus ist, mitspielen.

Diese verschiedenartigen Betrachtungen, die Tatsache, daß der Weise ein Jude, daß er der Vertraute des intelligenten, Gott suchenden Prokonsuls war, und daß er den Namen „Sohn des Jesus“ trug, sind sämtlich noch nicht entscheidend, sie beweisen nichts; aber sie begründen die Möglichkeit und selbst die Wahrscheinlichkeit, daß Elymas eine beginnende und unvollkommene Art der christlichen Propaganda vertritt.

Diese Wahrscheinlichkeit wird jedoch durch die weitere Beobachtung, daß er als ein „Pseudo-Prophet“ bezeichnet wird, zur tatsächlichen Gewißheit; denn in der Zeit und im Sprachgebrauch des Neuen Testaments ist der Pseudo-Prophet stets ein Verkündiger des Christentums, mag er auch für heterodox und vielleicht für einen Mann, der sich selbst betrügt, gelten — nach seinem Bekenntnis ist er nichtsdestoweniger Christ. „Hütet euch vor den Pseudo-Propheten, die in Schafskleidern zu euch kommen“ (Mt. 7 15) — das waren also für die Christen Missionare und Prediger, genau wie in Mt. 24 11. 24 und Mc. 13 22, wo diese Pseudo-Christen und Pseudo-Propheten ihren Ruf beinahe mit Erfolg an die „Auserwählten“ ergehen lassen. Ähnlich ist es I. Joh. 4 1, wo die Brüder vor den vielen Pseudo-Propheten, die in die Welt hinausziehen, gewarnt werden. II. Petr. 2 1 werden diese Pseudo-Lehrer (da sie „verderbliche Häresien“ einführen) mit den Pseudo-Propheten des Altertums auf eine Stufe gestellt; diese waren, so viel „Leerheit“ (שֶׁקֶר) sie sprachen, sämtlich erklärte Wortführer Jahves, und es wurde ihnen auch von den Vätern selbst Gutes nachgeredet

(Luc. 6 26). Sogar der apokalyptische Pseudo-Prophet bildet keine Ausnahme. Wir können selbst mit Hilfe der BOUSSET- und GUNKEL'schen Forschungen nicht viel mit ihm anfangen, — er scheint zu der original-babylonischen Bildergallerie noch hinzugefügt zu sein. VOLKMAR hielt eifrig und mit einem Schein von Recht daran fest, daß es der Apostel Paulus war! Aber jedenfalls bedeutet er eine unechte Gestalt oder Gestaltung des Glaubens. Da der jüdische Weise Elymas ein Pseudo-Prophet war, so müssen wir annehmen, daß er ein, wenn auch noch so falscher Lehrer des christlichen Weges war.

Daß es solcher Lehrer und Prediger, die den Jesus (oder den Christus) verkündigten und durch die Anwendung seines Namens Wunder wirkten, in der ersten Zeit der neuen Religion tatsächlich viele gab, ist schon durch den einen Vers bei Mt. 7 22 außer allem Zweifel gestellt: „Es werden viele zu mir sagen an jenem Tage, Herr, Herr, haben wir nicht in deinem Namen geweissagt? Haben wir nicht in deinem Namen Teufel ausgetrieben? Haben wir nicht in deinem Namen viele Taten getan?“ Unzweifelhaft sind das aufrichtige und eifrige und höchst erfolgreiche Propheten des „Herrn“ gewesen, die durch die Verkündigung seines Namens Wunder wirkten; und trotzdem werden sie als „Arbeiter der Gesetzlosigkeit“ gebannt. Lag da nicht alle Ursache vor, daß ein solcher sich selbst einen Sohn des Jesus nannte?

Hiermit und nur hiermit korrespondieren die anderen Details. Wenn der Jude den Prokonsul nicht bereits etwas vom „Wort“ gelehrt hatte, warum sollte der Prokonsul „den Barnabas und Paulus eingeladen“ haben? Warum dann die Diskussion zwischen den dreien? Man beachte auch das Wort „verdrehen“ (διαστρέψαι, διαστρέφων V. 8. 10), nämlich, den Prokonsul und den geraden Weg des Herrn (Hos. 14 10) — das genau auf einen heterodoxen Lehrer und keinen anderen paßt. Man beachte auch die symbolische Strafe: „Du sollst blind sein und die Sonne nicht sehen bis zur rechten Zeit (ἄχρι καιροῦ)“ und vergleiche Röm. 11 25.

Elymas irrt herum und sucht einen, der ihn leite, er, der gewohnt war, andere zu leiten. Aber der Schreiber erwartete augenscheinlich seine Heilung (Bekehrung); was sollte sonst die Phrase „bis zur geeigneten Zeit?" — Und schließlich: der ganze Vorfall bildet eine Parallele zu dem Simons des Weisen, wie ja auch WENDT sagt: „Eine gewisse Ähnlichkeit ist nicht von der Hand zu weisen". Beide Erzählungen stützen sich also gegenseitig; sie bezeugen alle beide das Vorhandensein früherer Gestaltungen christlichen Glaubens, die sich entweder zur Orthodoxie entwickelten oder zur Häresie entarteten. Daß Cypern ein alter Sitz der neuen Religion war, ist auf mannigfache Weise unwiderleglich bezeugt. Es war die Heimat des Barnabas (Act. 4 36. 15 39), und Barnabas war der Genosse und Verbündete des Paulus, der ihm überall bis zu dem Vorfall mit Elymas in der Stellung voranging, von wo ab (doppelt sonderbar!) Barnabas und Saulus plötzlich in Paulus und Barnabas verwandelt werden! Die Zwei verbünden sich für einige Zeit, aber zuletzt findet ein heftiger Bruch statt, dem Augenschein nach um einer Kleinigkeit willen, in Wirklichkeit aber aller Wahrscheinlichkeit nach einer sich immer mehr vergrößernden Verschiedenheit der Ansichten wegen (Act. 15 37. 39); Barnabas segelt nach Cypern und verschwindet vom Schauplatz der Geschichte. Die natürliche, wenn nicht gar notwendige Erklärung ist die, daß Barnabas eine frühere Form des Paulinismus darstellt, und daß dann der Schüler größer wurde als sein Lehrer, der dann im Zuge der Ideen hinten gelassen wurde. — Es ist auch bemerkenswert, daß nach Irenäus der große Valentin ein Cypriot war.

In derselben Richtung liegt die weitere Tatsache, daß es „gewisse unter ihnen gab, Männer aus Cypern und Cyrene (in Libyen), die nach Antiochien kamen, und auch den Griechen predigten, indem sie den Herrn Jesus verkündigten", und dies zugleich, daß die aus Jerusalem flüchtigen Missionare „das Wort" keinem außer den Juden predigten (Act. 11 19—21). Offenbar waren Cypern und Cyrene beides sehr frühe Centren, von denen aus der

Glaube durch Missionare unter den Heiden ausgebreitet wurde, selbst vor der Gründung in Antiochien, vor Paulus, und vielleicht sogar selbst vor dem Auftreten des Barnabas.

Aber dies ist noch nicht alles; denn „wir“ wurden bei unserer Ankunft in Jerusalem bei Mnaso, einem „alten Jünger“ (ἀρχαίῳ μαθητῇ) und Cyprioten (Act. 21 16), beherbergt. Selbstverständlich will das nicht sagen, daß Mnaso ein alter Mann, sondern daß seine Jüngerschaft „alt“ war. Es scheint bei dem Zusammentreffen so vieler Indizien kaum möglich, daß wir irregeführt sind.

Noch ein anderer Fall liegt vor. Act. 19 8—20 lesen wir den Bericht über die Predigttätigkeit des Paulus in Ephesus, die drei Monate in der Synagoge und zwei Jahre lang in der Schule des Tyrannus vor sich ging. Selbst Tücher und Schürzen, die seinen Leib berührt hatten, erwarben die Macht, Kranke zu heilen und Dämonen auszutreiben. Aber gewisse „umherstreifende“ Exorzisten, „die sieben Söhne“ eines Hauptpriesters Sceva, versuchten, über solche, die von bösen Geistern heimgesucht waren, den Namen des Herrn Jesu zu nennen, indem sie sprachen: „Ich beschwöre euch[1]) bei dem Jesus, den Paulus predigt“, und gerieten in großes Leid. Die Zahl sieben ist hier sehr verdächtig. Es war die Zahl der babylonischen Ilâni-Sibit (der sieben-Gottheit), die vielleicht von den Plejaden hergeleitet und, an den Eingangstüren der Häuser abgebildet, gegen böse Dämonen gebraucht wurden (KAT, S. 620). Es erscheint unwahrscheinlich, daß sieben Söhne eines Hauptpriesters Vagabunden und Marktschreier geworden wären. Da aus dem wenige Verse vorangehenden Fall der zwölf Johannesjünger feststeht, daß von der dortigen Mission des Paulus unabhängig und früher als sie in Ephesus ältere, un-

---

[1]) Vgl. den jüdischen Liebeszauberspiegel auf der bekannten Bleitafel von Hadrumetum (Deissmann, Bibelstudien S. 27, Z. 19) „. . . ich beschwöre dich bei dem heiligen Namen, der nicht gesprochen wird; im . . . werde ich ihn nennen und werde bewirken, daß die Dämonen auffahren, erstaunt und in Schrecken gesetzt . . .“ Der heilige, nichtaussprechbare Name ist das Tetragramm JHVH.

entwickeltere Formen des Glaubens in Blüte standen, so ist im höchsten Grade wahrscheinlich, daß diese Exorzisten, die unter Anrufung des Namens Jesu Dämonen auszutreiben versuchten, Repräsentanten einer solchen vorchristlichen Form des Glaubens und der Mission sind, die zu der paulinischen in halb freundschaftliche, halb feindselige Beziehungen kam. Es ist bemerkenswert, daß von ihnen gesagt wird, daß sie ihre Beschwörungsformel über einer Mehrzahl (τοὺϲ ἔχονταϲ, ὑμᾶϲ) ausgesprochen haben, daß aber von einem Mißlingen nur in einem einzigen Fall berichtet wird (ἐφαλόμενοϲ ὁ ἄνθρωποϲ).

Noch einmal begegnen wir plötzlich in Act. 16 10 einem sogenannten „Wir“-Bericht, der augenscheinlich das Tagebuch gewisser umherstreifender Prediger der neuen Religion ist. Der Verfasser der Apostelgeschichte hat von diesem äußerst wichtigen Dokument ausgedehnten Gebrauch gemacht, indem er es überall, wo es zu passen schien, seiner eigenen Erzählung einfügte. Eine genaue Analyse, für die hier kein Raum ist, zeigt, daß diese Reisenden in ihren Bewegungen ganz unabhängig von Paulus, daß ihre Beziehungen zu ihm mehr zufälliger Art waren, und daß er in ihrer Gesellschaft nicht den ersten Platz einnahm. Überdies waren ihre Wanderungen sehr ausgedehnt, sie machen Italien zu ihrem Ziel (27 1), sie haben ferne Verbindungen, und als sie in Puteoli eintreffen, kommt ihnen eine Schar Brüder aus Rom entgegen. Der lukanische Bericht über die Reisen des Paulus zeigt sich mit diesem Tagebuch, das alle Kennzeichen der Authentizität trägt, merkwürdig verwoben. Gewiß, man lernt nirgends, was die „Wir“ predigten, aber man darf ganz sicher sein, daß es irgend eine Gestaltung des neuen Glaubens war. Wie weit diese aktive Mission über den Zeitpunkt zurückging, mit dem bei Lukas der Faden der Erzählung aufgenommen wird, kann niemand sagen. Es liegt kein Grund vor anzunehmen, daß sie nicht viele Jahre gedauert haben sollte.

Aber auf jeden Fall ist das Vorhandensein und die Tätigkeit einer solchen Mission ein sprechender Zeuge für

ein „altes“ und weitverbreitetes Ferment unter den religiösen Zirkeln, die sich um das ganze mittelländische Meer bildeten. Und dies bringt uns noch eine andere Tatsache, die uns aus den Blättern des lukanischen Textes in die Augen springt, nämlich die von vielen Brennpunkten ausgehende Tätigkeit der christlichen Propaganda, sehr deutlich zum Bewußtsein. Lukas selbst hatte diese Tatsache lebhaft vor Augen, und strebte mit aller Kraft und nach seinen Vorlagen, zweifellos auch gewissenhaft danach, sie in ihr Gegenteil, in eine Ausbreitung des Christentums von einem Brennpunkt aus umzugestalten. Sein Programm ist in seinem Evangelium (24 47) ganz offen dargelegt. Gewiß, die Phrase, „anfangend von Jerusalem“ (ἀρξάμενοι ἀπὸ Ἰ.) ist ein Anakoluth, mit dem man nichts anfangen kann, das A und andere, ohne die Dinge zu bessern, durch Substituierung von ἀρξάμενον, D und andere durch Substituierung von ἀρξαμένων zu heben versucht haben. Dies allein zeigt schon, daß wir es hier mit einer Phrase des Lukas selbst zu tun haben, die er ungeschickt in seine „Quelle“ einschob; um so deutlicher verrät sie eine Absicht. Diese Absicht ist ihm wertvoll, denn noch einmal (V. 49) befiehlt Jesus den Jüngern, „in der Stadt Jerusalem zu bleiben, bis sie angetan werden würden mit der Kraft aus der Höhe“, und weiter (V. 52): „Sie kehrten wieder gen Jerusalem mit großer Freude, und waren allezeit (διὰ παντός) im Tempel“. Act. 1 4 heißt es: „Er befahl ihnen, daß sie nicht von Jerusalem wichen“, sondern „warteten auf die Verheißung“ des Geistes; und Act. 1 8, sie sollten „Zeugen sein zu Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria“; und V. 12, „sie kehrten um gen Jerusalem vom Ölberg“, dem Himmelfahrtsberg; und V. 13. 14. 2 2: sie „blieben“, „waren einmütig bei einander“, „saßen“ augenscheinlich in demselben „Söller“. Eine solche sechsfache Wiederholung könnte kaum emphatischer und absichtlicher sein.

Aber hiermit widerspricht Lukas, um von Johannes abzusehen, direkt dem Matthäus und Markus, denn diese erklären ebenso deutlich, wenn auch nicht so unermüdlich,

das gerade Gegenteil, nämlich, daß den Jüngern von dem Auferstandenen selbst der Befehl gegeben worden sei, nicht in Jerusalem zu bleiben, sondern nach Galiläa auf den von ihm bezeichneten Berg zu gehen; das taten sie und empfingen dort den Auftrag zur Weltmission (Mt. 28 10. 16—20; Mc. 16 7). So sind bei Joh. 21 sieben Jünger einschließlich Simon Petrus wieder in Galiläa, die dort im See von Tiberias Fischfang treiben, als sich Jesus nach seiner Auferstehung zum drittenmal offenbart (V. 1. 2. 3. 14). Weiter wird den Jüngern am Auferstehungsabend (Joh. 20 19) bei seiner ersten Erscheinung die Gabe des heiligen Geistes förmlich mitgeteilt (Joh. 20 22. 23). Da es tatsächlich unmöglich ist, daß Lukas, zumal er in weitem Umfange dieselben Quellen wie Matthäus und Markus benutzte, keine Kenntnis dieser Traditionen gehabt haben sollte, so folgt daraus, daß er ihnen mit Bedacht und Absicht und sogar, wie seine Wiederholungen deutlich zeigen, mit einer gewissen Ängstlichkeit widersprach. Dies konnte er nur aus Interesse für eine Theorie tun, die Theorie, daß das Christentum von einem einzigen Punkt, von Jerusalem ausgegangen sei. Seine peinliche Sorge um diese Theorie verrät sich auch deutlich in seinem Pfingstwunder. Er versammelt bei dieser Gelegenheit in Jerusalem „andächtige Juden aus allerlei Volk, das unter dem Himmel ist“. Warum tut er das? Doch nur deshalb, damit sie das Evangelium in alle Welt hinaustragen, um so auf der Grundlage einer Hypothese, die nur von einem Brennpunkt weiß, die Tatsache, daß es in Wirklichkeit viele Brennpunkte gegeben hat, annehmbar zu machen.

Aber wie konnten sie dieses Evangelium verstehen, da sie doch so verschiedene Sprachen redeten? Die unermüdliche Phantasie des „geliebten Arztes“ wird auch mit der „Gabe der Zungen“ fertig. Die Jünger „sprachen mit andern Zungen, nach dem der Geist ihnen gab auszusprechen“ (V. 4) und „ein jeglicher hörte, daß sie mit seiner Sprache redeten“ (V. 6). Es ist unmöglich, den Geist, der sich hier entfaltet, nicht zu bewundern, und ebenso unmöglich,

den offenliegenden Ursprung und Zweck nicht zu merken. Denn der scharfe und unverhüllte Widerspruch der älteren Tradition stempelt diesen ganzen Bericht zu einer reinen Erfindung, einer Erfindung, die sowohl im ganzen als auch in ihren einzelnen Teilen ins Bereich der Unmöglichkeiten gehört.

Ein anderer Versuch, genau die gleiche Tatsache von genau derselben Grundlage aus zu erklären, findet sich in den Kapiteln, die den Märtyrertod des Stephanus erzählen und darauf folgen. Act. 8 1 f. ist berichtet, daß „sich zu der Zeit eine große Verfolgung erhob", daß „sie (die Gemeindemitglieder) sich alle weithin mit Ausnahme der Apostel zerstreuten", und daß „die Zerstreuten weithin gingen und das Wort predigten." Wenn wir alles erwägen, was uns über das Verhör und die Verteidigung und Steinigung des Stephanus, dem die erste Krone des Märtyrertums zuteil wurde, berichtet wird, so müssen wir zu dem Schluß kommen, daß diese große Verfolgung absolut unverständlich ist. Sie ist unmotiviert, geht weit über das Ziel hinaus und widerspricht diametral den allgemeinen Beziehungen zwischen den Juden und den ersten Jüngern, von denen wir wissen. Unmittelbar vorher heißt es, die Gemeinde fand „Gnade bei dem ganzen Volk" (2 47), ihre „Zahl ward sehr groß zu Jerusalem, und es wurden auch viele Priester dem Glauben gehorsam" (6 7); unmittelbar später hat sie Frieden, wird erbaut und wächst (9 31). Ferner setzt die Gewalttätigkeit und der giftige Eifer des Saulus in Staunen (8 3. 9 1. 2. 13. 21. 26 10. 11), — und vor allem, daß von einem „Wort", das in Jerusalem eine ganze Generation hindurch ohne Hindernis und Hemmnis in den Herzen von „Myriaden, lauter Eiferern des Gesetzes, wuchs und sich mehrte", die Rede ist! (Act. 12 24. 21 20). Der unhistorische Charakter des in jener Verfolgung sich kundtuenden Übelwollens liegt in der einen Tatsache und in der einen Darlegung offen zutage:

a) Keiner der Hohenpriester, auch niemand sonst von den jüdischen Würdenträgern, konnte dem Saulus oder sonst

jemand das „Recht“ verleihen, „alle, die deinen Namen in Damaskus anrufen, zu binden.“ Die Notiz, als hätte er von den Hohenpriestern Briefe an die Synagogenvorsteher erhalten, um christliche Männer und Frauen gebunden nach Jerusalem zu bringen, ist reiner Dunst. HOLTZMANN gibt dies zu: „Allerdings stand die Judenschaft daselbst nicht unter der richterlichen Gewalt des Jerusalemischen Synedriums“ (H.-C. I. 358). WENDTS Verweise auf I. Mak. 15 21 und Jos. Arch. 14 10. 2 schweifen weit vom Ziel, wie er selbst im folgenden Satz tatsächlich zugibt (Die Apostelgeschichte[8] S. 182)[1]. In Wirklichkeit kann niemals an eine solche Mission oder einen solchen Auftrag des Paulus gedacht werden.

b) Aber während diese ganze Zerstörung vor sich ging, während die unschuldigen Gläubigen in alle Winde zerstreut und selbst bis in fremde Städte hinein verfolgt wurden, was tun unterdessen die Haupt- und Alleinschuldigen, die Apostel? Sie bleiben ruhig und ungestört in Jerusalem! Alle werden zerstreut, „nur die Apostel nicht“ (8 1)! WENDT fühlt, wie es auch nicht anders sein kann, das Unmögliche dieses Berichtes; daher sein „schwerlich“.

Wir müssen daher ohne Zögern zugeben, daß dieser Bericht über „die Verfolgung“ unhistorisch ist. Der Zweck der Erzählung ist völlig klar: Es soll die plötzliche Verbreitung und das tatsächlich beinahe gleichzeitige Auftreten der neuen Religion auf einem so ausgedehnten Gebiet erklärt werden. Daher geht Philippus nach Samarien, daher führt ihn ein Engel südlich nach Gaza, wo er dem Eunuchen, der über das Gaza der äthiopischen Kandake ge-

---

[1]) In den Institutionen des Justinian (1 2. 6) ist in der Tat gesagt: „Die Verordnungen des Fürsten besitzen auch Gesetzeskraft. Was immer der Kaiser durch Reskript, Dekret oder Edikt verordnet, ist also Gesetz. Man nennt dies Konstitutionen.“ Aber sofort wird hinzugefügt, daß, wo solche Edikte lediglich persönlich gegeben werden, sie nicht als Präzedenzfälle betrachtet werden dürfen, aber wo sie allgemeine Gesetzesregeln betreffen, absolut verbindlich sind. Damit sind WENDTS Autoritäten mit einem Schlage abgetan.

bietet, begegnete. Dieser Eunuch wird natürlich das Wort in Ägypten, Lybien und Abessinien ausbreiten.

Wir haben es hier also mit zwei tatsächlichen Versuchen zu tun, eine Vielheit aus einer Einheit zu erklären. Der eine dieser Versuche ist vielleicht dem Lukas selbst, der andere seiner Quelle zu verdanken. Mit diesem letzteren scheint er nicht ganz zufrieden gewesen zu sein.

Aber mögen diese Bestrebungen noch so durchdacht gewesen sein, ihren Zweck verfehlten sie trotzdem. Sie können uns weder einen Apollos aus Alexandrien, noch einen Ananias aus Damaskus, noch die Zwölf in Ephesus, noch einen Simon aus Samarien, noch die Cyprioten Barnabas und den „alten Jünger“ Mnaso, noch die weitgereisten Tagebuchschreiber, noch eine Priscilla und einen Aquila, noch endlich die Entstehung der weltberühmten Kirche in Rom (Röm. 1 8) erklären. Es waren offenbar nicht Flüchtlinge, sondern eingeborene Leute aus Damaskus, die Paulus suchte. Ananias hatte lediglich von manchem über Paulus sprechen hören (Act. 9 31) und wohnte offenbar schon lange Zeit in Damaskus (22 12). Und trotzdem sollte es bis dahin nur in Jerusalem eine Verkündigung gegeben haben! Ebenso kamen Priscilla und Aquila, die Rom unter Claudius 54 v. Chr. verließen, nach Korinth und waren bereits Christen; denn sie schlossen sich als christliche Lehrer aufs engste mit Paulus zusammen (Act. 18 18. 26), und es wird nirgends auch nur entfernt angedeutet, daß sie von ihm bekehrt wurden. Hätte Paulus ein so ausgezeichnetes Paar gewonnen, so würde es sicher irgendwo erwähnt sein.

So scheint die bedeutungsvolle Tatsache, daß das Christentum von vielen Zentren ausgegangen ist, sich selbst nicht aus den Blättern des Buches tilgen zu lassen, das bestimmt ist, die Theorie der Ausbreitung des Christentums von einem einzigen Zentrum aus annehmbar zu machen. Ja, noch mehr: Die Tatsache, daß ein solcher ausführlicher, doppelter Versuch, jene weite Verbreitung der christlichen Predigt zu erklären, gemacht wurde, wird auch folgende Umstände in ein helles Licht stellen:

a) Die Schwierigkeit, mit der die orthodoxe Auffassung von den Ursprüngen des Christentums behaftet war, wurde schon sehr früh und schwer empfunden.

b) Es gab und gibt keine annehmbare Erklärung dieses Phänomens, die sich mit dieser Anschauung in Einklang bringen ließe. Wenn das Christentum wirklich von einem bestimmten lokalen Brennpunkt, wie Jerusalem, ausgegangen wäre, so würden sich in diesem Fall die Dinge leicht und natürlich entwickelt haben, und es würde kein Grund zu jener erdichteten Pfingstversammlung und zu der Erzählung von der explosionsartigen, durch jene grimmige Verfolgung verursachten Ausbreitung vorgelegen haben. Und sollten etwa die nackten Tatsachen zur besseren Erbauung der Gemeinde ausgeschmückt worden sein, so müßten trotzdem noch die breiten Umrisse der Wahrheit unterscheidbar bleiben.

c) Der Verfasser der Schrift an den Theophilus wußte in bezug auf den Ursprung der christlichen Propaganda nichts und konnte auch nichts Bemerkenswertes darüber ausfindig machen. Sonst würde er uns davon erzählt haben. Vielleicht nicht mit aller Bestimmtheit; er würde vielleicht manches zugestutzt und berichtigt, manches erweitert und ausgeschmückt, hier und da etwas beiseite gelassen haben, aber das tatsächliche Gerüst würde mehr oder weniger vollständig zutage treten. Er hätte den Traditionen, die bei Markus-Matthäus-Johannes über den Rückzug der Jünger nach Galiläa vorlagen, niemals so deutlich und ausführlich widersprochen, hätte er nicht die Empfindung gehabt, daß sie keine gute Grundlage besäßen, und daß er für seine Phantasien dasselbe Recht wie jene für die ihrigen in Anspruch nehmen könnte.

d) Da er ein mehr oder weniger sorgfältiger Vergleicher gewesen und ihm beträchtliches Quellenmaterial an Dokumenten zu Gebote gestanden zu haben scheint, so folgt, daß es über den Beginn der christlichen Propaganda nichts Erwähnenswertes gab, dessen er sich leicht hätte versichern können. Genau so wie die beiden nebeneinander bestehenden

Geburtsgeschichten des Matthäus und Lukas, die von entgegengesetzten Polen aus geschrieben sind und sich wie Säure und Alkali gegenseitig an jedem Berührungspunkt[1]) aufheben, beweisen, daß betreffs der Geburt Jesu eine Informierung nicht leicht möglich war, genau so beweisen die ausführlichen Gedankengebilde des Lukas über den „Anfang in Jerusalem" und die von dort ausgehende vulkanartige Verbreitung des Christentums im Gegensatz zu den galiläischen Traditionen des Matthäus- Markus- Johannes, daß man auf vernünftigem Wege keine Kenntnis über den wirklichen Hergang der Dinge mehr erlangen konnte; an Stelle der Vernunft trat die Einbildungskraft, die sich durch ein Gefühl der von Ewigkeit her festgestellten Schicklichkeit der Dinge leiten ließ. Es ist selbstverständlich damit nicht gesagt, daß Lukas, wäre er ein THUKYDIDES, LOBECK, CHEYNE oder KUENEN gewesen, nicht den Schleier durchdrungen hätte; aber es wäre völlig unvernünftig, von dem „geliebten Arzt" ein solches Sondieren zu erwarten.

e) Diese Unsicherheit und dieses Nichtwissen liegen genau in der Linie der Gedanken, die sich uns aufgedrängt haben, daß nämlich die Lehre von dem Jesus vorchristlich war, ein Kultus, der an den Grenzen der Jahrhunderte (100 v. Chr. bis 100 n. Chr.) unter den Juden und besonders den Hellenisten mehr oder weniger geheim und in „Mysterien" gehüllt, weit verbreitet war. Nicht einmal ein weit findigerer Forscher als irgend einer der Evangelisten hätte den „Anfang" eines so tiefen und weit gewurzelten Wachstums aufwühlen können.

---

[1]) ZAHN sagt: „Nicht das Schweigen des Josephus . . ., sondern die Erzählung des Lukas (2 21. 22. 39), die den ganzen Inhalt von Mt. 2 auszuschließen scheint, muß ernste Zweifel erwecken" (Das Evangelium d. Mt. S. 109). Die letzte, höchst kühne und glänzende Vermutung, die NEUBAUER-GRÄTZ-WELLHAUSEN-CHEYNEsche, ist die, daß Nazareth = Galiläa sei, wovon Bethlehem eine Stadt gewesen wäre (Encl. Bibl. S. 3361). Damit würde die Geburt in Bethlehem und der Aufenthalt Jesu in Nazareth für die Geschichte gerettet werden. Aber sind sie bei so tiefer Verkleidung noch wirklich der Rettung wert? (Vgl. weiter unten.)

f) Andererseits ist solche Unsicherheit und solches Nichtwissen für alle Zeiten unvereinbar mit der Annahme eines gewissen, bestimmten lokalen und persönlichen Ausgangspunktes dieser Lehre. Wenn die nicht zählbare Brut religiöser und philosophischer Gedanken von einem einzigen „klar zutage liegenden“ Nest biographischer Tatsachen sich plötzlich aufschwang und über die Welt flog, so ist unerklärbar, daß keine Kunde davon übrig geblieben ist, daß die ältesten und unverdrossensten Forscher keine dieser Tatsachen mehr auffinden konnten, sondern zu frommen Phantasien ihre Zuflucht nehmen mußten.

Und nun noch ein oder zwei weitere Gedanken! Daß der Jesus tatsächlich eine vorchristliche theologische Idee war, ist durch den von Hippolyt V. 10 zitierten naassenischen Hymnus direkt bezeugt. Der Text ist sehr verdorben, aber der Sinn des ganzen ist dadurch nicht im geringsten berührt. Das Alter des Hymnus ist unbekannt, aber nach der niedrigsten Schätzung müssen wir mit HARNACK und PREUSCHEN zugeben, daß er altertümlich ist, „ein naassenischer, jedenfalls alter Psalm“ (Die Überlieferung und der Bestand der altchristlichen Literatur, S. 168). In unserem Zusammenhang ist eine Diskussion über die Zeit der Herkunft unmöglich; aber genauere Forschung ergibt, daß alle Gründe für eine frühere Ansetzung und keiner für eine spätere der naassenischen Schriften und noch weit weniger der naassenischen Ideen sprechen. Nun sagt in diesem Psalm, der allen Anzeichen nach den christlichen Schriften und sogar der christlichen Ära vorangeht, der Psalmist nach Beschreibung der Stürme, von denen die Seele in der Wüste des Lebens heimgesucht wird:

„Darauf sprach Jesus: Siehe, Vater,
Kampf mit den Übeln ist auf Erden.
Von deinem Odem wandert er voran.
Der Mensch sucht dem bitteren Chaos zu entfliehen,
Und weiß nicht, wie er dort hindurchkommen soll.
Darum sende du, o Vater, mich,
Mit den Siegeln in der Hand will ich hinabsteigen.

Durch alle Äonen will ich reisen,
Alle Mysterien will ich öffnen.
Auch die Gestalten der Gottheiten will ich enthüllen.
Und alles, was von deinem geheiligten Weg verborgen war,
Das will ich mit dem Namen der Gnosis befreien.“

In diesem alten, und niemand kann sagen wie alten, Hymnus erscheint Jesus unmißverständlich als ein göttliches Wesen, als der Sohn, der am Herzen des Vaters ruht und der bittet, zu den leidenden, irregeführten Menschen hinabgesandt zu werden, um sie durch den „heiligen Weg, genannt Gnosis“, zu befreien. Die Siegel, die er trägt, sind möglicherweise die Sakramente (Röm. 4 11), möglicherweise die Gaben des Geistes (I. Kor. 9 2; II. Kor. 1 22); es tut nichts zur Sache, beides wurde im Bewußtsein der Alten nicht völlig auseinander gehalten. Die rettende Wirkung der Gnosis ist auch im Neuen Testament sichtbar. So heißt es Luc. 1 77: „Um Gnosis des Heils (= rettende Erkenntnis) deinem Volke zu geben“. Aber in eine Erörterung dieses Gnostizismus können wir jetzt nicht eintreten. Es ist ausreichend, daß *die ins entfernteste Altertum zurückreichenden Naassener Jesus als eine Gottheit anbeteten.*

Daß sie ihn auch mit dem *Menschensohn* identifizierten, geht aus Hippolyt hervor, der V. 6 sagt: „Diese von allen übrigen παρὰ τὸν αὐτῶν λόγον verehren den Menschen und den Menschensohn“, und ihre „vielen und mannigfaltigen Hymnen“ erheben sich zu ihm in der Weise: „Von dir — Vater, und durch dich — Mutter, diesen beiden unsterblichen Namen, Eltern der Äonen, — du Bürger des Himmels, erlauchter Mensch“. Der Text der vier griechischen Worte παρὰ τὸν αὐτῶν λόγον ist zweifellos verderbt und unsicher, aber die Hauptsache steht fest: Sie verehren und verherrlichen den Menschen und den Menschensohn d. i. die Menschheit, insbesondere die pneumatische Menschheit. Es ist eins der großen Verdienste WELLHAUSENS, die Tatsache mit Nachdruck vertreten zu haben, daß das aramäische barnaša (Menschensohn) einfach Mensch bedeutet, und daß dies auch

Mc. 2 10. 28 die Bedeutung ist. Er behandelt es jedoch noch als eine Selbstbezeichnung Jesu als des Messias (Das Evangelium Marci, S. 17). Nun behauptet er, daß die Zuhörer es in dem gewöhnlichen Sinne von Mensch verstanden haben müssen, und daß Jesus es, wenn er mit den Menschen sprach, in diesem Sinne gemeint haben muß, daß also die Gemeinde es erst gestempelt und in Jesu Mund gelegt hat. Dies ist sehr schwer zu verstehen; noch schwerer aber die Eigentümlichkeit oder besser gesagt Verkehrtheit, den Namen Mensch für Messias zu wählen.[1] Die naassenische Doktrin von der Menschheit hellt das Geheimnis auf. Mensch und Menschensohn bedeuten bei ihnen das gleiche, nämlich Menschheit (arsenothele), die Phase des Seins, die gleich nach der obersten Gottheit kommt. Danach ist auch ihr prächtiger Aphorismus zu verstehen: „Der Anfang der Vollkommenheit ist die Kenntnis der Menschheit, aber die Kenntnis Gottes ist vollendete Vollkommenheit.“ Von hier aus scheint der Ausdruck Menschensohn in das Neue Testament übergegangen zu sein. Diese Menschheit nannten sie auch Adam, woher „der letzte Adam“ I. Kor. 15 45 rührt. Aber auch hier müssen wir wieder der Versuchung zu längerer Abschweifung widerstehen.

Schließlich ist die älteste Predigt des Evangeliums, wie sie uns in der Apostelgeschichte berichtet wird, ein unzweideutiges Zeugnis dafür, daß der Jesus-Kultus eine lange Vorgeschichte gehabt hat. Denn Jesus erscheint dort nicht bloß als ein durchaus supernaturales Wesen, sondern die ganze Verkündigung und das ganze Wunder-Wirken dreht sich um diesen Namen. Sein Name ist es, der den Lahmen heilt (Act. 3 16); kein anderer Name unter dem Himmel ist den Menschen gegeben, durch den sie sollen gerettet werden (Act. 4 12); die Taufe geschieht in seinem oder auf seinen oder in seinen Namen hinein (verschiedene Stellen);

[1]) Am schwersten verständlich ist jedoch, daß Jesus von sich überhaupt als vom Menschensohn gesprochen haben soll. Diese Worte des Menschensohns stehen genau in der Linie mit dem alttestamt. „Wort Jahves“, und: „Jesus sagt“ ist parallel mit: „So sagt der Herr“.

sein Name ist es, der gepriesen (19 17), der angerufen (Act. 9 14. 19 13), der gehindert wird (4 17) — und so könnte man ohne Aufhören fortfahren.

Dies alles kann nur einen Sinn haben: In jener frühesten Zeit, jener Zeit, die soweit zurückreicht, wie uns überhaupt von einer Predigt des Evangeliums berichtet wird, wurde der Name Jesu als ein Zauber, als eine Devise mit magischer Wirkung ausgesprochen, um bei der Taufe, bei wunderbaren Heilungen und besonders beim Exorzismus einen Zauber auszuüben. Wir betonen, daß der Bericht der Apostelgeschichte nicht eine lediglich spätere Darstellung, — sagen wir aus dem Jahre 90, ist. Ihr Zeugnis reicht bis zu den frühesten neutestamentlichen Daten zurück, ja, noch über sie hinaus! Denn diese Anrufung des Namens ist mit den beiden Handlungen des Exorzismus und der Taufe als deren eigentliches, unerläßliches Wesen ganz unzertrennlich verbunden; — man kann sich keine von beiden augenscheinlich ohne diesen Namen denken. Und doch waren diese beiden allen Anzeichen nach die allerältesten Handlungen der neuen Religion überhaupt. Schon beim ersten Beginn der christlichen Propaganda tritt uns daher der Name Jesu in ganzer Ausstattung, mit göttlicher und unwiderstehlicher Macht begabt, entgegen. Schon von Uranfang — im Geist der Evangelisten sogar schon vor der Kreuzigung Luc. 9 49. 10 17 — hat der Name Jesu alle magische Kraft des unaussprechbaren Tetragramms selbst, — ein entscheidender Beweis für die ursprüngliche Gottheit Jesu. Wie wäre das möglich gewesen, wenn nicht der Name und damit auch die Idee eines Jesus eine lange Geschichte hinter sich gehabt hätte? Denn uns wäre unbegreiflich, wenn Petrus schon sechs Wochen nach dem Tode Jesu mit der Predigt von der wunderwirkenden Macht des Namens seines Freundes und täglichen Genossen hervorgetreten wäre.[1])

---

[1]) Die Bedenken des Schreibers dieser Abhandlung bezüglich der Phrase: „Im Namen Jesu“ und das Gefühl der Unzufriedenheit

Die magische Kraft des *Namens* führt uns zu der uralten Mutter, nach Babylon, zurück, und dasselbe tut auch eine Form des Namens selbst, und zwar eine alte

---

mit allen bekannten Erklärungen kamen volle zwanzig Jahre vor diesen Zeilen zufällig im Gespräch mit einem Bischof zum Ausdruck; aber erst im letzten Winter gab das Zeugnis der Apostelgeschichte bei der Abfassung des II. Kapitels eines Werkes, betitelt: „Hinter dem Neuen Testament — eine Studie über die Ursprünge des Christentums“, einen klaren Ton und drängte sich unwiderstehlich und unbestreitbar auf. In jenem Kapitel hat Verf. seine gegenwärtige Stellung unzweideutig dargelegt. Aber erst in dieser Woche (vom 30. Juni 1904), als bereits der ganze Stoff dieser Abhandlung zusammengetragen war, las und studierte er das epochemachende Werk von Heitmüller: „Im Namen Jesu“, das in jeder Beziehung erschöpfend ist, dessen mutige Darlegungen man bewundern muß, und das man ein Muster und Meisterstück kritischer Untersuchung nennen kann. Das dort berghoch aufgehäufte Material konnte den Verf. nicht mehr überzeugen, — aber nur deshalb, weil er bereits durch die Apostelgeschichte und die Häresien-Hasser vollständig überzeugt war. An diesem Abend stieß er auch auf ein kürzlich in Preuschens Origenes Vol. 4, No. 36, S. 512 veröffentlichtes Fragment, das die Lehre vom „heiligen Wasser“ und der *magischen Epiklese* mit fast unvergleichlicher Deutlichkeit konstatiert. Es heißt dort in der Erklärung zu Joh. 3 5: „Da nicht bloß die Seele, sondern auch der Leib selbst, den sie als Organ für ihre Wirkungen benutzt, zur Rettung berufen ist, — darum bedarf auch dieser (der Leib) der Heiligung durch „das Bad der Wiedergeburt“; so wird die Taufe in der göttlichen Unterweisung genannt; sie heißt auch göttliche Taufe und ist nicht bloß gewöhnliches Wasser; denn das Wasser wird durch eine gewisse mystische Anrufung geheiligt . . . . . Mt. 28 19 . . . . . . Denn wenn man, um ein Jünger zu werden, zuerst die Dogmen der Wahrheit annehmen muß, sodann was den Jüngern bezüglich ihrer ethischen Tüchtigkeiten eingeschärft wurde, beobachten und so auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes getauft werden muß, — wie kann das dann noch gewöhnliches Wasser sein, das mit diesen Namen verbunden ist (τὸ ἅμα τούτοις παραλαμβανόμενον ὕδωρ), das an der Macht der heiligen Triade innigsten Anteil hat und ethische und intellektuelle Tüchtigkeit verleiht?“ Die Sprache kann kaum deutlicher sein. So dachte Origenes, der Genius der Gelehrsamkeit, der erleuchtetste unter den Vätern. Um wie viel mehr wird der Chor der weniger Gebildeten und die Kirche in ihren breiten Schichten so gedacht haben! Wenn das am grünen Zweig geschieht, was soll da mit dem dürren werden?

und wichtige. In einer Abhandlung, die betitelt ist: „Bedeutung des Beiworts „Der Nazoräer (Nazarener)“, die Schreiber dieser Zeilen in der neutestamentlichen Sektion auf dem Internationalen Kongreß für Kunst und Wissenschaften in St. Louis am 23. September 1904 vortrug und die in der Januar-Nummer 1905 S. 25—45 des Monist erschienen ist, sind folgende Thesen aufs bestimmteste verteitigt worden:

I. Das Beiwort ‘Nazoräus’ ist kein Geburtsname, es bedeutet nicht „aus Nazareth“, welche „Stadt“ zu Beginn unserer Zeitrechnung als geographischer Ort nicht bestand.

II. Der Terminus ‘die Nazoräer’, unter dem die Christen zuerst bekannt waren, unter dem sie im Orient auch heute noch bekannt sind, und mit dem sie im Talmud bezeichnet werden (Ha-Nôṣrîm, b. Taan. 27b), ist im Alten Testament gebräuchlich, wo er stets Wächter, Hüter bedeutet (II. Kön. 17 9. 18 8; Jer. 31 6), und die Wurzel N-Ṣ-R kommt 63 mal in demselben und nie in einem anderen Sinne vor.

III. Dieser Stamm ist sehr alt und ein gern angewendeter; er kommt häufig in den Keilinschriften als Na-Ṣa-Ru vor, 7 mal steht er im Kodex des Hammurabi, sein Imperativ (uṣur für nuṣur) wird bei der Bildung von Eigennamen wie Nabu-kudurri-uṣur und Bel-šar-uṣur vorgezogen.

IV. Es ist höchst unwahrscheinlich, daß die talmudische Form Ha-Nôṣrî für ‘der Nazarener’ ein Geburtsname ist, der von Nazareth oder Nazara oder Noṣera herkäme. Mit Bestimmtheit können wir versichern, daß es der Singular von Ha-Nôṣrîm, die Wächter, und beinahe oder gänzlich gleichbedeutend mit Ha-Nôṣēr, der Hüter (e. g. Ex. 34 7) ist, obgleich die Bedeutung des finalen י sich nicht ganz sicher feststellen läßt.

V. Die syrische Form Naṣarya’ (der Naṣaräer), die in der alten Schrift des Markus: „Name der Restitution“ (Ιηcου Ναζαρια, Ir. I. XIV. 2) und ebenso in den syrischen Übersetzungen des Neuen Testaments aufbewahrt ist, steht in einer Linie mit Z’charya’, B’rachya’ und ähnlichen und

legt es nahe, daß das י tatsächlich ein Fragment des göttlichen Namens Yah ist, so daß Naṣarya'-Servator Deus — „Schützer ist Gott" bedeuten würde.

Aber auf alle Fälle — und hierauf allein lege man Nachdruck — scheint die Verbindung von 'Nazoräus' mit N-Ṣ-R und mit der Idee des Hüters sicher zu stehen.

VI. Die Versuche von NEUBAUER, GRÄTZ und anderen, 'Nazareth' im Talmud zu finden und es mit Galiläa zu identifizieren, sind nicht gelungen.

VII. Epiphanius bezeugt unzweideutig, daß οἱ Νασαραῖοι (die eine Form des Namens, die das hebräische und syrische Naṣarya' genau wiedergibt) schon „vor Christus" existierten und „Christus nicht kannten" (Panar. Haer. 29 6). Diese Angabe muß nach ihrer buchstäblichen Bedeutung angenommen werden. Sie bestätigt alles vorangehende und wird selbst bestätigt. Es ist unmöglich, daß diese vorchristlichen Nasaräer ihren Namen von Nazareth, mit dem sie in keiner Verbindung standen, hergeleitet hätten. Wir können sicher sein, daß sie sich Gott als N-Ṣ-R (Servator) dachten.

VIII. Das Beiwort Νασαρια, das das Syrische genau wiedergibt, ist jetzt in einer glossolalienartigen Formel auf dem großen, von C. WESSELY herausgegebenen Pariser Zauberpapyrus (Zeile 1549) gefunden worden:

. . . .
ὁρκιζω σε κατα του
μαρπαρκουριθ· νασαα
ρι· ναιεμαρεπαιπαρι
. . . .

Der Papyrus selbst scheint aus der ersten Hälfte des IV. nachchristlichen Jahrhunderts zu datieren; aber das Material, das er bringt, ist sehr viel älter, und es liegt kein Grund zur Annahme vor, daß diese Anrufung erst nachchristlich wäre.

IX. Ebenso ist das Beiwort Ιησους in demselben Papyrus in einem 'hebräischen Logos' gleichfalls gefunden worden, der ganz alttestamentlich lautet und vom Neuen Testament unbeeinflußt ist, von dem Abschreiber aber den „Reinen",

was die Essener gewesen zu sein scheinen, (die sicherlich vorchristlich waren), zugeschrieben wird. Zeile 3119—20 lesen wir: . . . ορκιζω cε κατα του θεου των Εβραιων Ιηcου . . .

Hiernach scheint es, daß beide Namen: Jesus und Naṣarya' in sehr früher und selbst in vorchristlicher Zeit bei dem Exorzismus von Dämonen verwandt wurden.

Der Beweis für diese Behauptungen ist bis ins kleinste in dem angeführten Aufsatz im Monist erbracht worden. Es müßte noch hinzugefügt werden, daß der Terminus Jesus in seiner Bedeutung aufs engste mit dem Terminus Νασαραιος verwandt ist, da der letztere Servator (Erretter), der erstere Salvator (Heiland) bezeichnet. Daß Jesus in den Evangelien nichts anderes als der Heiland bedeutet, ist von ZAHN (das Evangelium des Mt. S. 75—76) zugegeben und ist Mt. 1 23. 21. 25 so klar wie der Tag. Alles, was dort berichtet wird, geschah, damit das Prophetenwort (Jes. 7 14) erfüllt würde, wonach der von der Jungfrau Geborene Immanuel heißen sollte. Aber der Sohn der Maria wurde niemals Immanuel genannt und niemals so gerufen. Joseph gehorcht dem Befehl des Engels und „nennt seinen Namen Jesus". — Warum tut er das? „Denn er soll sein Volk erretten von seinen Sünden". Dies wäre unmöglich und absurd, wenn Jesus nicht soviel wie Heiland bedeutete. Wie absolut diese Gleichung das Bewußtsein des Matthäus beherrschte, liegt in der erstaunlichen Tatsache offen zutage, daß er sich erlaubte, die Prophetie: „Du sollst seinen Namen Immanuel heißen" zu übergehen und außer Kraft zu setzen. Sicher ist Jeshu(a) (יֵשׁוּ(עַ nur aus יְהֵישׁוּעַ (für יְהוֹשׁוּעַ) zusammengezogen und bedeutet Yahhilfe (vgl. Gotthilf); aber bei dieser Zusammenziehung drängte sich auch das gleichlautende: יְשׁוּעָה (Befreiung, Befreier) unmittelbar und unwiderstehlich auf. (Vgl. Jes. 49 6; Ps. 88 2. 43 5; Hiob. 13 16 u. a. Stellen.)

Nichts war daher natürlicher als die Zusammensetzung Jesus Nazaräus. Es war aber ebenso natürlich, daß der Terminus Jesus allmählich den anderen, Nazaräus, verdrängte,

da die Bezeichnung des Heilands höher und heiliger als die des Schützers ist. Aber es scheint uns endlich überhaupt nicht verwunderlich, daß der Versuch gemacht wurde, letzteres Beiwort als einen Geburtsnamen zu erklären. Dieser Versuch war ein ganz natürlicher und unerläßlicher Teil des alles in sein Bereich ziehenden Vorganges, der sich mit dem Evangelium vollzog, nämlich, den Ideen geschichtlichen Untergrund zu liefern.

Niemand zweifelt, daß sich dieser Prozeß hier und dort und überall in den ältern christlichen Schriften schnell vollzogen hat; niemand wird leugnen, daß dieser Prozeß für alle oder zum mindesten beinahe alle die anderen Daten der Matthäischen und Lukanischen Vorgeschichte verantwortlich ist: Warum sollte dann die von uns verfochtene Etymologie[1]) als Ausnahme herausgehoben werden? Warum sollte man das eine annehmen und das andere verwerfen?

Wir haben hier die im Monist dargelegten Argumente kurz wiedergegeben; aber wir glauben, noch einen Punkt stärker betonen zu müssen. Da der Stamm N-Ṣ-R, oder in seiner des Zischlautes entkleideten Form N-Ṭ-R bei den Semiten so alt- und wohlbekannt war und so häufig gebraucht wurde, so folgt, daß sie ihn niemals gebrauchen konnten, ohne sofort die Idee des Hüters, Schützers, Heilands unterzulegen. Wenn Jesus daher regelmäßig der Nazaräer (Ha-Nôṣrî) genannt wurde, so ist klar, daß die, die so sprachen, und in noch weit höherem Grade die, die das hörten, damit „den Wächter, Hüter“ meinen oder verstehen mußten. Wenn ein hervorragender Mann Eduard der Schützer genannt wird, so versteht jeder dieses Beiwort so, wie es geschrieben wird, und niemand denkt daran, den Titel auf ein obskures und sonst unbekanntes Dorf namens „Schutzingen“ oder „Schutz“ zu beziehen. Und genau so würde man sich verhalten, wenn er Publius Defensor genannt würde, — niemand würde jedenfalls

[1]) Legende und Etymologie hängen genau so eng zusammen wie der Efeu mit der Eiche, so eng, daß schon Müller erklärt hat, Mythologie sei eine Sprachkrankheit.

vermuten, daß das Beiwort Defensor die Herkunft aus einer sonst nie zitierten Stadt namens Defensa oder Defensas bedeutete. Daher konnten sich auch die ersten Hörer oder Sprecher des Beiworts Ha-Nôṣrî (ὁ Ναζωραῖος) unmöglich der Annahme von Schutzwart, Servator entschlagen.

Wir dürfen daher mit großer Bestimmtheit behaupten, daß ὁ Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος (oder Ἰησοῦ Ναζαρία, wie es in der alten Markusschrift: „Name der Restitution“ lautet) nichts anderes als: Jesus der Schützer, der Hüter, Jesus der Erretter bedeutet. Damit steht der Ausdruck ganz und gar mit Kompositionen wie Zeus Xenios, Hermes Psychopompos, Yahveh Ṣ'b'aôth und unzähligen anderen sowohl in den klassischen, als auch in den semitischen Sprachen in Parallele. Da Jesus überdies auch κυριος (Herr) genannt wird, was die gewöhnliche, wenn auch nicht überall gleiche Wiedergabe des göttlichen Namens JHVH in der Septuaginta ist, so ist deutlich, daß Jesus von Anfang an nichts anders als eine Gottheit war und zwar Gott unter einem bestimmten Gesichtspunkte, unter einer bestimmten Person, nämlich als der Befreier, der Hüter, der Heiland betrachtet. Auch Christus (eigentlich Χρηστος, siehe Blass, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch § 27 4 und vgl. Ps. 34 8: Schmecke und sieh, ὅτι Χρηστὸς ὁ Κύριος, — so als den ursprünglichen Text zitiert auch Clemens Alex., Adm. ad Gent. 56 C. Sylb. ὅτι Χριστὸς ὁ θεός) bedeutete die gleiche Gottheit unter einem ein wenig anderen Gesichtspunkt, nämlich als den Messias, König, Richter, — der Stärkere, der nach der Predigt des Täufers kommen sollte, war kein anderer als Gott selbst, wie Maleachi 3 1. 4 1. 5 geweissagt ist. Es war die Vereinigung dieser beiden Gesichtspunkte, des freundlicheren Jesus und des strengeren Christus, die Jesus den Christus ergab, den Herrn Gott der ältesten Christenheit; seine Verkündigung war der Refrain der ersten Predigt.

Es ist nicht möglich, in der vorliegenden Abhandlung die Gedanken und Vermutungen, die sich an dieser Stelle

aufdrängen, näher darzulegen. Ein Gedanke ist jedoch zu wichtig und gleichzeitig auch zu naheliegend, als daß er gänzlich unterdrückt werden könnte. Wir erkennen jetzt klar das zutage liegende Geheimnis des Sieges des Athanasius und des von vornherein notwendigen Unterliegens des Arianismus sowohl in der älteren als auch in der modernen Gestalt. Keine Beweisführung, mag sie sich auf noch so hohe philosophische Befähigung stützen, keine Darlegung, mag sie noch so studiert, logisch begründet und von eifrigster Hingabe getragen sein, kein Wissen, mag es noch so gerühmt werden, — der Versuch, das Christentum von einem Menschen herzuleiten, muß stets fehlschlagen. Denn der Jesus Christus des ursprünglichen Christentums war nicht menschlicher, sondern göttlicher Art, der König aller Könige, der Herr aller Herrn, der Heiland, der Retter, der schützende Gott.

II.

DIE BEDEUTUNG DES BEINAMENS NAZORÄUS.

Ἀρχὴ παιδεύσεως ἡ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις.
Antisthenes.

I.

„Im Traum empfing Joseph Befehl von Gott und zog in die Örter des galiläischen Landes, und kam und wohnte in der Stadt, die da heißt Nazareth, auf daß erfüllet würde, das da gesagt ist durch die Propheten, er soll Nazoräus heißen“ (Mt. 2 22b. 23).

Über die Ungeschichtlichkeit sowohl der Matthäischen wie der Lukanischen Vorgeschichte ist man sich im kritischen Lager einig. Sagt doch selbst ZAHN (Das Evangelium des Matthäus S. 109): „Nicht das Stillschweigen des Josephus, sondern die Erzählung des Lukas (2 21. 22. 39), die den ganzen Inhalt von Matthäus 2 auszuschließen scheint, kann ernste Bedenken erregen“, und er macht keinen Versuch, diese zu beseitigen. Um so bestimmter hält man an der Geburt oder wenigstens an dem ersten Aufenthalt in Nazareth überall fest, ja, man hält ihn für außer jedem Zweifel und ebenso auch die Richtigkeit der Etymologie des Matthäus, der „Nazoräus“ von Nazareth herleitet. Aber gerade hier beginnen sich die Schwierigkeiten zu zeigen

1. Die angeführte Begründung ist nicht richtig. Nirgends steht in den Propheten geschrieben: „Er soll Nazoräus heißen“, noch findet man dort irgend etwas ähnlich lautendes. ZAHN tut die Vergeblichkeit aller anderen Erklärungen dar — bis auf die HOFMANNsche, die er lediglich aus Pietät sich aneignet, obgleich sie selbst die haltloseste von allen

ist: Nämlich Matthäus habe mit dem Terminus „Nazoräus“ ausdrücken wollen, daß die Propheten vorher gesagt hätten, Jesus würde von der Welt nicht verstanden werden und niedrig und demütig durchs Leben gehen. Aber die Tatsache, mit der wir es zu tun haben, ist doch, daß Jesus der „Nazoräer“ genannt wird, ohne daß auch nur im Entferntesten auf seine Niedrigkeit und sein Verkanntwerden dabei angespielt würde, und daß Matthäus den Umstand, daß Jesus der „Nazoräer“ heißt, allein durch den früheren Aufenthalt in Nazareth erklären will. Es bleibt dann aber bestehen und ist nicht wegzudeuten: Jesus hieß der „Nazoräer“. Da diese Tatsache höchst wichtig war, so glaubte der Evangelist, daß sie auch in den Propheten, die ja alles vom Messias vorausgesagt hätten, geschrieben stehen müßte. Der Name mußte auf irgend eine Weise erklärt werden, und der am wenigsten verfängliche Weg war der, ihn von einem Platz, wo Jesus früher gewohnt haben sollte, herzuleiten. Hält man dies fest, dann steht es mit der Tatsache der Kindheit Jesu in Nazareth genau so, wie mit den anderen Tatsachen der Vorgeschichte, dem Besuch der Magier, dem Kindermord, der Flucht nach Ägypten. Sie sind sämtlich gleichartig. Wie kann man dann aber die eine aufrechterhalten wollen und die andere fallen lassen?

2. „Die Stadt, genannt Nazareth“, scheint eine geographische Fiktion zu sein; sie ist weder im Alten Testament noch im Talmud, der doch nicht weniger als 63 galiläische Städte anführt, noch bei Josephus, noch in den Apokryphen erwähnt. Die erste Notiz findet sich bei Eusebius, der sich ausdrücklich auf Julius Afrikanus beruft. Die zweite bei Hieronymus, die jedoch schlechter ist als gar keine. Sodann spricht Epiphanius von Nazareth als einer Stadt, die mit einer Reihe anderer galiläischer Plätze bis zu Konstantins Zeiten lediglich von Juden, nicht von Heiden oder Samaritern oder Christen bewohnt war. Diese Erwähnungen besagen nichts über ein vorchristliches Vorhandensein von Nazareth; denn sie geschehen alle nur oberflächlich. Da die Schreiber selbstverständlich von dem Vorhandensein der Stadt über-

zeugt waren, so konnten sie kaum umhin, sie in solchen Zusammenhängen zu erwähnen, gleichviel ob sie nun in Wirklichkeit vorhanden war oder nicht. Und andererseits, selbst wenn es im dritten oder vierten Jahrhundert ein Dorf dieses Namens Nazareth gab, so folgt doch daraus noch nichts für seine Existenz und seinen Namen vor dem ersten Jahrhundert. Nachdem sich die Vorstellung, daß Jesus seine erste Lebenszeit in einer „Stadt, genannt Nazareth" verbracht hätte, in den Gemütern fest eingewurzelt hatte, können wir sicher sein, daß die Stadt selbst nicht lange auf sich warten ließ. Zwei oder drei Jahrhunderte genügten vollständig, eine Stadt dieses Namens entstehen zu lassen, oder eine andere so zu benennen. Selbstverständlich ist das Schweigen der zeitgenössischen und der voraufgehenden Geschichte nicht ausschlaggebend; aber es ist doch der stärkste negative Beweis, den man sich denken kann. Wir dürfen nicht erwarten, daß irgend ein umsichtiger Geschichtsschreiber auftritt, der sagt: „In jener Gegend gibt es keine Stadt, die Nazareth heißt".

3. Nazareth spielt in der Tradition, soweit sie die Person Jesu betrifft, überhaupt keine Rolle. Nicht Nazareth, sondern Kapernaum heißt „seine Stadt". Darüber sind sich alle Modernen mit Chrysostomus und dem gesunden Empfinden gegenüber Hieronymus einig. In Kapernaum war Jesus „zu Hause" cf. Mc. 2 1. Dort war die Stätte seiner ersten Predigt, seiner Triumphe und Freundschaften. Das wäre kaum möglich gewesen, wenn Nazareth seine Heimat gewesen wäre. Gewiß sprechen beide, Matthäus und Markus, davon, daß er nach seiner πατρίς ging; aber sie sagen (gegen GRÄTZ, FRÄNKELS Monatsschrift, 29 482) nicht, was wir unter der πατρίς zu verstehen haben. Ich sage, eine sonderbare Unterlassung! Warum nennen sie nicht Nazareth, wenn sie es meinen? Die betreffende Perikope (Mt. 13 53—58, Mc. 6 1—6) scheint mir lediglich den Zweck zu haben, die Wahrheit des Sprichwortes darzutun, „Ein Prophet gilt nirgends weniger, denn in seiner πατρίς" (aber was ist damit gemeint? Judäa, das Judentum oder was sonst?). Ich meine: Sie spricht nicht

für, sondern gegen das geographische Vorhandensein von Nazareth! Lukas allein ist wirklich deutlich; er erwähnt Nazareth und erzählt, wie sie Jesus selbst auf den Gipfel des Berges führten, um ihn in die Tiefe zu stürzen 4 16—30, aber dies alles als im Beginn seiner Tätigkeit geschehend und im Gegensatz zur älteren Version bei Matthäus und Markus! Aber die ganze Lukanische Tradition über diesen Punkt ist offenbar eine weit spätere Bearbeitung und beweist nichts anderes, als daß hier die Hand des Revisors tätig war (cf. KEIM, Jesus von Nazara, Band 2, S. 19 f. 425). Ebenso ist endlich auch die Phrase „der von Nazareth" nur eine spätere Variante von „der Nazoräer", gerade so, wie wir im Deutschen sagen „Jesus von Nazareth", wo es im Urtext heißt „Jesus der Nazoräer" (Act. 6 14).

Ähnlich verhält es sich mit der Frage Nathanaels: Wie kann aus Nazareth Gutes kommen? (Joh. 1 47). Es ist hier nicht der Ort, die tiefere symbolische Bedeutung der ganzen Erzählung zu erörtern. Uns genügt, daß wir es hier augenscheinlich mit Symbolismus und nicht mit Geschichte zu tun haben, und daß man diesen Symbolismus nicht als Zeugen benutzen darf, den man für ein topographisch nachweisbares Nazareth anrufen könnte. (Der anderswo nicht erwähnte Nathanael scheint der bekannte vorchristliche Gnostiker Dositheus zu sein.)

4. Aber während das Zeugnis des Neuen Testaments bezüglich jener „Stadt" so unschlüssig und schwankend lautet und „Nazareth" nur in den späteren Schichten der Überlieferung erscheint, während es — ein außerordentlich starkes negatives Zeugnis — in den früheren vollständig fehlt, so kann man von dem Beiwort „der Nazoräer" nicht dasselbe sagen. Dieses begegnet uns wiederholt in den augenscheinlich ältesten Schichten der Evangelienerzählung, ohne ein Anzeichen irgendwelcher Tendenz, besonders in der Apostelgeschichte, und zwar wird es dort einmal selbst im Pluralis als Name für die Anhänger der neuen Religion gebraucht (24 5): Tertullus nennt Paulus einen Anführer der Häresie der Nazoräer. Niemals wäre

dieser Name die gewöhnliche Bezeichnung geworden, wäre er nicht eine sehr frühe und wichtige Bezeichnung gewesen. Wir wissen jedoch, daß er im Talmud und Koran gebräuchlich war und jetzt noch bei den orientalischen Christen gebräuchlich ist. Bei Markus ist dieses Beiwort als ein solches Charakteristikum gebraucht, daß es (bei der Erzählung des Verrates des Petrus) der Magd als der besondere Name Jesu in den Mund gelegt wird: „Du warst auch mit dem Nazarener" (Mc. 14 67). Dies beweist schon für sich allein, daß dieses Beiwort von Anfang an als ein Name für sich höchst charakteristisch und gebräuchlich war. Und es würde ungewöhnlich sein, wenn das Beiwort in der Tat von einem ganz obskuren, sonst völlig unbekannten Dorf hergeleitet würde. Dies zeigt sich deutlich in der hebräisch sprechenden Stimme, die Paulus bei seiner Bekehrung vernimmt: „Ich bin Jesus, der Nazoräer" (Act. 22 8). Das Beiwort ist hier für die Identifizierung gänzlich unnötig, es fehlt auch in zwei von den drei Berichten; daß es in diesem einen gebraucht wird, zeigt uns, daß es ursprünglich ein integrierender Teil des ganzen Namens war, und daß es als solcher eine wichtige Bedeutung gehabt und auf ganz etwas anderes hingewiesen haben muß, als auf einen gänzlich gleichgültigen früheren Aufenthalt in Nazareth!

5. Der Name „Die Nazoräer" begegnet uns im Talmud, wo er unmißverständlich die Christen bedeutet (b. Taan. 27 b). „Warum fasteten sie nicht am Tag nach dem Sabbath? Rabbi Johanan erwiderte, wegen der Nazarener" (Mipnê ha-Nôṣrîm). Dieses Wort Nôṣrîm war dem Hebräer vollständig vertraut und war es Hunderte von Jahren gewesen. Es begegnet uns wiederholt im Alten Testament, z. B. II. Kön. 17 9. 18 8; Jer. 31 6, und überall in dem Sinne von Hüter, Wächter. Die Wurzel naṣar ist eine der bestbekannten in den semitischen Sprachen, und ihre Bedeutung ist vollständig definiert und gut ermittelt; sie heißt: hüten, beobachten, achtgeben, schützen, wahren. In diesem Sinne wird sie beständig im Alten Testament gebraucht und begegnet uns 63 mal, die abgeleitete Form natar zehnmal. Aber die Wurzel ist viel

älter als die hebräischen Schriften. Sie ist häufig in den Keilinschriften, z. B. V. R. 8 65—67, „und Abiyati, Sohn des Ti-i-i-ri sann nichts Gutes und achtete nicht den Eid (la na-ṣir ma-mit) der mächtigen Götter"; und V. R. I 115 „Wächter (Maṣarati) derjenigen alter Tage zusätzlich"; im Gesetz des Hammurâbi (2250 v. Chr.) begegnet es uns siebenmal, z. B. 23 66 und 24 6. „Im Falle wachsam war sie und" ... (šum-ma na-aṣ-ra-at-ma ...) 30 47: „Das Gut sollen sie schützen" (bîtam i-na-ṣa-ru). Die Popularität und Gebräuchlichkeit des Wortes wird ferner durch den regelmäßigen Gebrauch seines Imperatives (uṣur für nuṣur) bei Bildung von Eigennamen bezeugt. Z. B. Nabu-kudurri-uṣur (Nabu, verteidige meine Gemarkung), Bel-šar-uṣur (Gott schütze den König) etc., ebenso in Redewendungen wie bît ni-ṣir-ti = Schatzhaus. Der Gebrauch der Segolatform nezer im Sinne von wachsen, schießen, ranken, ist nur ein gelegentlicher, dreimal bei Jesaia, einmal bei Daniel, und kann hier außer Betracht bleiben, zumal sie nicht den Pluralis nôṣrîm ergeben kann und nichts mit der uns beschäftigenden Frage zu tun hat. Da nun ha-Nôṣrîm der völlig gebräuchliche Terminus für Wächter, Hüter war, so folgt, daß, wenn der Terminus oder sein griechisches Äquivalent οἱ Ναζωραῖοι gebraucht wurde, die Annahme der wohlbekannten Bedeutung unvermeidlich war. Selbst wenn der Name wirklich von dem Weiler Nazareth hergeleitet worden wäre, so würde doch niemand daran gedacht haben; jedermann wäre unvermeidlich sofort auf die geläufige Bedeutung verfallen. Wenn eine Klasse von Personen Hüter genannt wurde, so würde das jeder so verstehen, daß es die sind, die etwas hüten; niemand würde darauf kommen, ihren Namen von einem sonst unbekannten Dorf namens Hütung abzuleiten. Wir legen hierauf, weil ausschlaggebend, besonderen Ton.

6. Aber welche Bewandtnis hat es mit dem Singularis ὁ Ναζωραῖος oder Ha-Nôṣrî? Dies ist der einzige Punkt, der, wenn er auch keine unüberwindlichen Schwierigkeiten bietet, so doch eine gewisse Unsicherheit bestehen läßt. Denn es eröffnen sich hier verschiedene Möglichkeiten. Der

alttestamentliche Singularis von Nôṣrîm ist Nôṣēr, das Partizipium von naṣar, und kommt häufig vor. Die Endung י wird im allgemeinen gebraucht, um Ableitungen aus Ortsnamen zu bezeichnen, aber nicht überall. Sie wird auch zu anderen Namen als denen von Plätzen hinzugefügt, auch zu Adjektiven und selbst zu Präpositionen, zuweilen augenscheinlich in emphatischer Bedeutung mit einer leichten Änderung im Sinne, wie GREEN, STADE und andere Hebraisten dargetan haben. Ähnlich ist es im Syrischen; NÖLDEKE spricht in seiner Kurzgefaßten Syrischen Grammatik sogar von einem häufigen „parasitischen“ Vorkommen. Unter vielen Beispielen ist נכר die nächstliegende Parallele. Die Wurzel dieses Wortes enthält, seltsam genug, die entgegengesetzten Bedeutungen von „kennen“ und „nichtkennen“. Von dem letzteren kommt נֵכָר = ausländisch her und wird 35mal im Alten Testament gebraucht; ebenso נֶכֶר und נֹכֶר, = fremd daher Unglück, je einmal gebraucht; dagegen נָכְרִי = Fremder 45mal. Deshalb liegt auch kein Grund vor, warum nicht auch nôṣrî von nôṣēr ohne wirkliche Veränderung seines Sinnes gebildet sein könnte.

Zweitens: Nôṣrî kann sehr wohl eine rabbinische Verkleidung für Nôsēr sein. Möglicherweise wünschten die Talmudisten den Namen etwas zu entstellen, wie sie öfter bei Namen taten, die ihnen mißfielen. So änderten sie auch den Beinamen des rationalistischen Bibelkritikers Ḥiwi aus al-Balkhi in al-Kalbi (JBL. 23 6) und das Wort Evangelion verkehrten sie in Avon- oder Aven-giljon (b. Shabb. 116a). Möglicherweise bildeten sie auch Ha-Nôṣrî auf der Grundlage einer christlichen Evangelien-Tradition, die besagte, daß Jesus aus Nazara sei. In Wirklichkeit kann die Form Nôṣrî niemals von Nazara herkommen, sondern verlangt, wie HERFORD bemerkt, ein Noṣera als Stadtnamen. Er glaubt, Noṣera könne die lokal galiläische Aussprache gewesen sein. Wahrscheinlicher ist, daß die Talmudisten den Namen Nôṣēr ein wenig umbogen, als wenn es Nôṣrî von Noṣera wäre. Möglicherweise wurde das י hinzugefügt

wie in einem guten Teil anderer Fälle, um das Partizipium schärfer zu personalisieren, ähnlich wie wir sagen: „Der Schutz“ und „Der Schützer“.

Eine noch andere und zwar außerordentlich bestechende Möglichkeit indessen ist die, daß das י ein Fragment wäre, das den göttlichen Namen JHVH¹) repräsentiert. Wäre dies der Fall, so stünde der volle ursprüngliche Beiname Nazoraios für N Ṣ R J H, Hüter Jahvehs oder Jahveh der Hüter. Diese Vermutung findet durch folgende Tatsache starke Empfehlung: In dem „Namen der Restitution“ des Markus finden wir die Form Ἰησοῦ Ναζαρία. Man vermutet, daß Markus ein Häretiker des II. Jahrhunderts gewesen ist; aber sicherlich war er, nach Irenäus und Hippolyt zu urteilen, ein sehr bedeutsamer Häretiker und sein „Name der Restitution“: „Geweiht und erlöst bin ich von Seele und allem Gericht durch Yah(dyh); rette meine Seele, o Jesu Nazaria“ ²) — scheint sehr alt zu sein. Die Schrift, uns in syrischer Sprache erhalten, wurde aber von Irenäus (I. XIV. 2) nicht verstanden. Eine solche Formel greift sehr natürlich und wahrscheinlich bis ins höchste Altertum zurück. Wir bemerken, daß die Erlösung im Namen Jahvehs geschieht, und daß Jesus als Nazar-Jaʼ angerufen wird. Letztere ist die einzige syrische Form, wie aus der Peschita und aus PAYNE SMITHS Thesaurus Syriacus hervorgeht (SMITH macht sich selbstverständlich die Ableitung Nazar-Yaʼ von Nazareth zu eigen; aber er macht keinen Versuch, diese seine Annahme zu rechtfertigen). Aber dies alles weist darauf hin, daß Nazar-Ja die älteste Form des Beinamens Jesu und daß es den göttlichen Namen Jah oder Jahveh in sich begreift, genau wie Zacharjah und die große Zahl der auf iah endigenden Namen es tut.

Es muß daran erinnert werden, daß die syrische Endung jaʼ in Nazar-jaʼ genau dieselbe wie z. B. in Zʼchar-jaʼ, Sohn des Bʼrach-jaʼ ist (Mt. 23 35) und regelmäßig das יָה (Jah) der Hebräer darstellt, wenigstens wie man es damals erklärte

¹) Wie in נחבי = „Tröster ist Jah“, Num. 13 14. ²) Nach HARVEY.

und verstand; ob diese Erklärung richtig war, ist eine Sache für sich. Es wäre sehr sonderbar, wenn diese Bezeichnung in Nazar-ja' eine gänzlich einzigartige Beziehung auf die Herkunft bedeutete. Man begreift zudem ohne weiteres, daß in der Formel des Markus jede lokale Herkunft vollständig ausgeschlossen ist. Das Beiwort Nazarja muß einen gewichtigen Sinn haben. Ebenso, meine ich, ist es bei der dreisprachigen Inschrift des Kreuzes (Joh. 19 19) unmöglich, daß das Beiwort Nazoräus (Nazar-ja') „aus Nazareth", einem Dorf in Galiläa, über das Pilatus keine Jurisdiktion[1]) hatte, bedeuten sollte. Es muß etwas über die Natur, den Charakter, die Persönlichkeit und nicht bloß über die Heimat sagen.

Aber möge dem sein, wie ihm wolle, es wird sich nicht leicht jemand dem Schluß entziehen können, daß Nazōraios mit dem Dorf Nazareth ursprünglich nichts zu tun hat; daß es, wie so viele andere, die man gemeiniglich in den klassischen wie in den semitischen Sprachen göttlichen Namen beifügt, ein beschreibendes Beiwort war (vgl. Zeus Xenios, Hermes Psychopompos, Dionysos Hypokolpios, Apollo Pythios u. a.), das eine göttliche Macht bezüglich des Ansehens, Charakters und der Person des Schützers, des Erhalters bezeichnete; — in seiner Bedeutung beinahe identisch mit ὁ Ἰησοῦς, dem Heiland, und dem, von den Gnostikern vorgezogenen, aber von den Altkatholiken ungern anerkannten rein griechischen Terminus ὁ Σωτήρ. Es muß bemerkt werden, daß diese „Errettung" besonders als Errettung von Dämonen und von der Sünde, dem Werke der Dämonen, verstanden wurde. Daher war auch der Titel ὁ Ἰησοῦς der Name, der besonders bei Austreibung von Dämonen und in der ersten Zeit bei der Taufe, die ursprünglich Abwaschung geistiger, von den Dämonen verursachter Unreinheit bedeutete, angerufen wurde.

Es muß hinzugefügt werden, daß sowohl NEUBAUER (La Géographie du Talmud 190), als auch GRÄTZ a. a. O.

---

[1]) Wie Dr. PAUL CARUS scharf sinnig bemerkt.

Nazareth im Talmud zu finden glauben, beide jedoch auf Grund gleich falscher Schlüsse. Jos. 19 15 werden nämlich als zu Sebulon gehörig folgende Städte aufgeführt: „Kattath, Nahallal, Schimron, Idalah und Bethlehem; zwölf Städte und ihre Dörfer.“ Der Talmud (Megilla 70 a) wiederholt diese Liste mit einer leichten Abänderung, indem er zwar den Namen Bethlehem beibehält, aber Zerjëh (ביתלהם צרייה) hinzufügt.

NEUBAUER und GRÄTZ schieben nun den Buchstaben נ vor צ ein und vokalisieren das Ganze in Nozerijah, was nicht gänzlich verschieden von Nazareth lautet. Von hier aus meint NEUBAUER die Talmudische Stelle: „Bethlehem nahe Nazareth“ übersetzen zu müssen, als ob das gänzlich unbekannte Dorf, namens Nazareth, um so vieles wichtiger als der alte historische Ort Bethlehem gewesen wäre, daß man den letzteren durch Beziehung auf den ersteren hätte näher bezeichnen müssen! Ähnlich sagt GRÄTZ (FRÄNKELS Monatschrift 29, S. 483), ohne NEUBAUER zu erwähnen: „Neben Bethlehem in Juda, das stets mit diesem Beinamen oder mit dem von Ephrata bezeichnet wird, gab es ein anderes im Stamme Zebulun (Jos. 19 15), also ein galiläisches Bethlehem. Dieses wurde, wie es scheint, in der nachexilischen Zeit Nazareth genannt, wie aus dem Jerusalemischen Talmud hervorgeht (Megilla 70 a ביתלהם צרייה zu l. נצרייה). Diese Identifikation erklärt alles. War Jesu Heimat Nazareth, so war er allerdings auch in Bethlehem geboren, allerdings nicht im jüdischen, sondern im galiläischen.“ So daß GRÄTZ, der augenscheinlich die Unwahrscheinlichkeit von NEUBAUERS près de einsieht, seine Konjektur so versteht, daß er Bethlehem mit Nazareth identifiziert. CHEYNE andererseits, dem die Ehre gebührt, die „Stadt genannt Nazareth“ ausführlich als eine Fiktion gestempelt zu haben (Enc. Bibl. Art. „Nazareth“), scheint der Meinung WELLHAUSENS zuzuneigen (I. u. J. G. S. 220, n. 3): „Die Form Gennesar 11 67 ist die originale, sie findet sich auch im Targum, im Jerusalemischen Evangeliar und im Kodex D des Neuen Testaments. Gennesareth scheint durch Contamination mit Kinnereth oder

mit Nazareth entstanden zu sein. Ge ist sicher גיא, Nesar nach HALÉVY Galiläa und Nazarener Galiläer.“ Aber CHEYNE bemerkt in einer Fußnote: „Nach BUHL erklärt indessen (Pal. 113, n. 229) HALÉVY Nesâr nicht als ‘Galilée’, sondern als eine Stadt, die nach ihren Bewohnern ‚Stadt der Zimmerleute‘ hieß נְסֶרֶת נָסָר.“ E. B. 3361. Und sogar ein so großer Philologe wie NESTLE war einst geneigt mit Bezug auf Mc. 6 3, Mt. 13 55: „Ist dieser nicht der Zimmermann?“ Nazareth mit נסר = sägen (zimmern) zu verknüpfen. Eine Verbindung, geben wir zu, besteht. Aber welche? Die einleuchtendste Antwort scheint die zu sein, daß die Tradition, daß Jesus ein Zimmermann war, genau wie hundert andere in einem „Zungenfehler“ ihren Ursprung hatte, in einer Vertauschung der Aussprache zwischen naṣar und nasar. So verstanden ist der Vers im Evangelium höchst instruktiv, bedeutungs- und lichtvoll. Wir bestreiten jedoch nicht, daß Ge für גַיְא (Tal) steht; aber daß nesar etwas mit naṣar zu tun hätte, ist sicherlich niemals zu beweisen versucht worden; — die Targume haben גְנוסר, גְנִיסר, was gewiß nicht eine solche Verbindung begünstigt. Die Verwechselung von ס und צ, das Auslassen von י und das Einschieben von י oder ו an dritter Stelle ist alles für sich oder auch insgesamt möglich; aber auch nicht mehr; miteinander ist es höchst unwahrscheinlich und kann auch selbst auf das Wort der hervorragendsten Gelehrten hin nicht angenommen werden. Wenn zudem Nazareth ein so gebräuchlicher Name für Galiläa war, daß man Nazaräer dem Galiläer als Geschlechtsname vorzog, so müßte man gewiß etwas davon gehört haben. — Indem wir nun zu NEUBAUER und GRÄTZ zurückkehren, bemerken wir, daß sie Nazareth im Talmud nur deshalb fanden, weil sie es dort suchten; denn wer da sucht, der findet. Aber das Wort steht nicht dort, und keine Gelehrsamkeit bietet eine Handhabe, das נ einzuschieben. Sieht man genauer zu, so findet man, daß der masoretische Text des Josua verstümmelt ist, da nur fünf, nicht zwölf Städte genannt werden, und die Septuaginta

die Schlußbemerkung ausläßt, und zweitens, daß Zerjeh höchst wahrscheinlich von dem oft vorkommenden sehr ähnlich geschriebenen וְחַצְרֵיהֶן = „und ihre Dörfer“ herkommt, das nur vier Worte weiter steht. Die nächstliegende Vermutung ist sicherlich die, daß der talmudische Text und seine Quelle, wie der defekte masoretische Text etwas näheres über die Städte und ihre Dörfer sagen zu müssen glaubten. Daher scheinen die scharfsinnigen Konjekturen von NEUBAUER, GRÄTZ und CHEYNE, um von HALÉVY und WELLHAUSEN ganz zu schweigen, unnötig, wenn auch nicht irrig. Sie sind auch nicht imstande, die Pointe unserer Ausführung, die dahin zielte, daß nach allem, was wir wissen, Nazar-ja' soviel bedeutete wie ὁ Ἰηcοῦc und ὁ Σωτήρ und ein Beiwort einer Gottheit ist[1]), zu entkräften.

Es bleibt jetzt nur noch die Frage, woher die Form Nazarener (Ναζαρηνόc) bei Markus stammt, zu erörtern. Man leitet sie gewöhnlich von Nazara her, wie Magdalene von Magdala; aber die Form Nazara ist trotz KEIM und seiner gelehrten Note zu schwach bezeugt. Die Form Ναζαρηνόc erklärt sich in Wirklichkeit von selbst, wenn wir uns ins Gedächtnis rufen, daß im Aramäischen nach DALMAN (Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch, 257) das Wort Natrôna „Beschützer“ bedeutet, was leicht „Nazarener“ ergibt, da das aramäische t (ט) dem hebräischen ts (צ) korrespondiert. Nazarja bleibt aller Wahrscheinlichkeit nach die ursprünglichste Form, da des Markus „Name der Restitution“ viel weiter zurückdatiert als alle Manuskripte unseres zweiten Evangeliums. Übrigens muß bemerkt werden, daß — ηνοc als eine ganz gleichwertige Variante für die Endung — αιοc oft genug vorkommt, z. B. Ἐccαῖοc = Ἐccηνόc, daß also keine besondere Erklärung wirklich verlangt ist.

---

[1]) Daß man zeitweise die Empfindung hatte, daß נֵצֶר eine messianische Beziehung in sich schließe, scheint in dem großen נ angedeutet zu sein, mit dem es, wie ZUSCHLAG beobachtet hat, Ex. 34 7 geschrieben ist.

Seit diese Zeilen geschrieben wurden, sind wir auf eine höchst bedeutsame Bestätigung gestoßen. In dem Pariser Papyrus lesen wir, auf Zeile 3119—20: . . . ὁρκίζω cε κατὰ τοῦ θεοῦ τῶν Ἑβραίων Ἰηcοῦ ιαβαιαη . . . und andere sinnlose alphabetische Zusammenstellungen, die augenscheinlich gesungen werden sollten. (Letztere scheinen dokumentarische Proben der Zungensprache zu sein, von denen in der Apostelgeschichte und in I. Kor. 12—14 die Rede ist.) „Ich beschwöre dich bei dem Gott der Hebräer Jesus." Dieser „Logos" soll hebräisch sein, es findet sich lauter alttestamentliches darin und er wird von dem genauen Papyruskenner DIETERICH bestimmt den Essenern oder Therapeuten zugeschrieben, die sicher vorchristlich waren, und der „Logos" selbst ist sicherlich nicht nachchristlich. In dem ganzen „Logos" ist nicht eine Spur christlichen Einflusses. Daß Jesus hier der Gott der Hebräer genannt wird, scheint in sich zu schließen, daß das Dokument wenigstens ebenso alt ist, als der Anfang unserer Zeitrechnung. Zu dieser Zeit also finden wir, daß „Jesus" der Name war, den man bei Beschwörungen für „den Gott der Hebräer" brauchte — eine Tatsache, deren Wichtigkeit man nicht hoch genug einschätzen kann.[1])

II.

Es lag nicht in der Absicht der vorstehenden Untersuchung, das Zeugnis der Häresiologen, insbesondere des Epiphanius, bezüglich der alten Sekte „der Nazoraioi" zu erörtern. Unsere Untersuchung war bisher ihrem ganzen Charakter nach fast rein philologischer Art, und ihr Zweck

[1]) Man darf nicht glauben, daß die Resultate, zu denen wir gekommen sind, die Möglichkeit ausschließen, daß es in manchen Köpfen zeitweise eine Vermischung der Termini und Begriffe נצר und נָזִיר (nāzîr, Nasiräer) gab, zumal da die Septuaginta ז durch ζ und im allgemeinen צ durch c wiedergab, doch nicht immer, bisweilen auch durch ζ, so z. B. עוּץ = Οὔζ (Gen. 10 23). Es ist möglich, daß der Schreiber von Mt. 2 23 an R. 13 5 (er soll ein Verlobter Gottes sein etc.) dachte und dadurch kühn gemacht wurde, die Phrase „durch die Propheten" zu gebrauchen. Doch verbietet Mangel an Raum eine Erörterung dieser und anderer weniger wichtiger Punkte.

war, mochten die Ergebnisse lauten, wie sie wollten, diese, soweit sie sich als zum mindesten in hohem Grade annehmbar erwiesen, auf der alleinigen Grundlage gewisser linguistischer Tatsachen darzutun. Im Einklang mit der von dem Verfasser bereits in einer anderen Serie neutestamentlicher Studien angewandten kritischen Methode war beabsichtigt, den vollen Gehalt dieser Tatsachen herauszuschälen, ohne dabei auf Vermutungen und Modifikationen einzugehen, die sich aus der Betrachtung irgend einer anderen fremden Reihe von Tatsachen, mochten diese zu unserer Abhandlung in noch so engem Verhältnis stehen, ergeben konnten. Aber nachdem diese Aufgabe hiermit erledigt ist, ist es jetzt unsere Pflicht, unsere Aufmerksamkeit auch auf diese andere Serie von Zeugnissen zu richten und sie von sich aus und soweit wie möglich unter Beiseitelassung aller bereits erzielten Resultate zu interpretieren. Bestätigt solche Interpretation unsere Resultate, dann ist es recht und gut, — denn unsere Schlüsse sind dann durch den Mund zweier voneinander unabhängiger Zeugen bestätigt. Ergibt sich jedoch eine ernste Diskrepanz zwischen den beiden Gruppen von Resultaten, dann muß irgendwo in unserer Arbeit ein Fehler stecken, der aufgedeckt und korrigiert werden muß. Wir können im voraus feststellen, daß sich das Zeugnis, das sich im Panarion des Epiphanius [1]) findet, als ein sehr deutliches und umfangreiches herausstellen wird, und — ist es auch nicht frei von Dunkelheiten und selbst Widersprüchen („den konfusen Angaben des Epiphanius“, HARNACK, D. G.[3], I. 288), so ist es nichtsdestoweniger bezüglich seines hauptsächlichen Inhalts unzweideutig und bindend. Es macht somit tatsächlich jedem Widerspruche ein Ende.

Nachdem Epiphanius in aller Kürze die Häresie der Hemerobaptisten beschrieben hat, macht er sich daran, „was er von den Nazaraioi weiß, darzutun, die ihrer Rasse nach Juden sind, da sie, wie die Berichte, die wir besitzen, besagen, aus Galaaditis und Basanitis und den Gegenden

[1]) Haeres. 18 Κατα Ναζαραιων und 29 Κατα Ναζωραιων.

jenseits des Jordans stammen, und die, da sie aus Israel selbst herrühren, in allen Dingen sich als Juden geben, indem sie in kaum einem Punkte anders denken als die vorher erwähnten Sekten. Was die Beschneidung betrifft, so hatten sie sie genau wie die Juden, sie hielten denselben Sabbath, beobachteten die gleichen Feste, wenn sie auch keine Lehre des Schicksals einführten und auch von der Astronomie nichts wußten. Und zu den Vätern bekannten sie sich, die im Pentateuch von Adam bis zu Moses genannt werden und durch ihre Frömmigkeit ausgezeichnet waren, — ich meine Adam und Seth und Enoch und Methusalem und Noah und Abraham und Isaak und Jakob, auf Levi und Aaron und Jesus, den Sohn Nuns. Aber den Pentateuch selbst nahmen sie nicht an, obgleich sie Moses bekennen, und obgleich sie an das glaubten, was Moses als das Gesetz empfing; nicht dieses, sagen sie, sondern ein anderes. Obgleich sie daher alle Sitten der Juden beobachten, da sie selbst Juden sind, so opfern sie doch nicht Opfer, noch haben sie Teil an lebendigen Tieren; denn es ist nach ihnen nicht gesetzesgemäß, an ihrem Fleisch teilzuhaben oder sie zu opfern. Denn sie versichern, daß diese Bücher erdichtet wurden und keins von ihnen von den Vätern herrührt. Dies ist die Verschiedenheit der Nazaraioi von den andern."

Die folgenden beiden Abschnitte beschäftigen sich gemäß der ganzen Art des Epiphanius mit einer Widerlegung dieser Häretiker, was jedoch für unseren Gegenstand bedeutungslos ist.

Wir beobachten, daß diese Nazaraioi Juden waren, daß sie im Osten vom Jordan wohnten, Vegetarier waren und, da sie die Inspiration und Autorität der hebräischen Schriften verwarfen, heterodox waren. Es findet sich bei ihnen keine Spur von Christentum. Auch waren sie nicht Naziriten (Naziraioi), die Epiphanius später erwähnt; in keinem besonderen Stück gleichen sie diesen letzteren, sie sind eher ihre Antipoden, da ihre Praxis der den Naziriten vorgeschriebenen (Num. 6) direkt entgegengesetzt ist. PETAVIUS ist daher absolut im Irrtum, wenn er schreibt: „Nazaraei

veteres נזירים proprie vocati, quasi sancti et separati;" aber diese Worte sind als das Zeugnis der Verzweiflung äußerst interessant. Es ist daher klar, daß beides, sowohl der Name Nazaraioi, als auch die Menschen selbst, die ihn führten, schon vor dem Christentum und unabhängig vom Christentum vorhanden waren. Daher kann der Name nicht von irgend einem früheren Aufenthalt Jesu in Nazareth hergeleitet werden, noch überhaupt auch nur mit einem Schein von Wahrscheinlichkeit von dem Ort Nazareth selbst. Es grenzt nahezu ans Unmögliche, daß eine Sekte, die jenseits des Jordans wohnte, ihren Namen von irgend einem unbekannten Dorf diesseits des Jordans hergeleitet haben sollte.

Welche Einwände sind möglich? Man kann nicht annehmen, daß Epiphanius von einer Sekte spricht, die erst nach Christo entstand, sonst würde er diese Tatsache, wenn auch nur durch einen leisen Wink, irgendwie angedeutet haben; aber er erklärt später (29 6) sogar ausdrücklich, — und das ist entscheidend, — daß die Nasaraioi „vor Christo" existierten.

Der Name, der hier gebraucht wird, lautet Ναζαραῖοι, während die z. B. im Neuen Testament und sonst bei Epiphanius selbst gewöhnlich gebrauchte Form Ναζωραῖοι ist. Aber niemand wird wohl behaupten wollen, daß dies etwas anderes als eine Differenz in der Schreibweise desselben Wortes sei. Die ärgerliche Vermischung der Vokale a und o ist einer der ersten Punkte, die bei dem Studium des Syrischen Schwierigkeit machen. Zudem finden sich beide Formen sogar in den Manuskripten des Neuen Testaments, z. B. Mc. 10 47; Luc. 18 37. 24 19, sodaß niemand mit Sicherheit sagen kann, welcher von den Vokalen α, ο, ω den Vorzug verdient. Vielleicht haben sie alle beinahe die gleiche Berechtigung.

Ist es möglich, daß Epiphanius nicht wußte, worüber er sprach? Unmöglich, seine antiquarischen Kenntnisse und sein Fleiß werden allgemein anerkannt. PETAVIUS sagt allerdings zweifelnd: „Ich weiß nicht, ob irgend einer außer Epiphanius eine solche Sekte jüdischen Namens erwähnt

hat". Gewiß! Es lagen viele Gründe vor, weshalb christliche Schreiber die Nazaraioi nicht mehr erwähnten. Wunderbar ist nur, daß Epiphanius ihre Existenz konstatiert hat, und es liegt kein Grund vor, sein Zeugnis, daß sie existierten, zu bezweifeln, ganz gleichgültig, ob sein Bericht über sie ganz genau ist. Es ist lediglich ihr Name und die Tatsache ihrer Existenz, worauf sich unser Argument stützt.

Dies ist jedoch bei weitem noch nicht das ganze Zeugnis des Bischofs von Konstantia. Nachdem er in der Zahl der christlichen Häresien die der Cerinthier behandelt hat, geht er (29) zu den Ναζωραιοι über:

„Es folgen diesen der Reihe nach die Nazōraioi, die der gleichen Zeit wie sie angehören, und die, ob vor ihnen oder mit ihnen oder nach ihnen existierend, trotzdem ihre Zeitgenossen sind; denn ich kann nicht mehr genau sagen, welche den anderen gefolgt sind. Denn sie waren gleichzeitig da, sie waren, genau wie ich gesagt habe, Zeitgenossen und pflegten ähnliche Gedanken. Aber als Namen legten sie sich nicht den Christi, noch den Jesu, sondern den der Nazōraioi bei. Und alle Christen hießen damals ebenso Nazoraioi. Aber es geschah eine kurze Zeit vorher, daß sie Jessaioi genannt wurden, ehe man in Antiochien begann, die Jünger Jesu Christen zu nennen. Und sie wurden, wie ich meine, wegen Jesse Jessaioi genannt". Es folgt dann bei der Weiterführung dieses Gedankens eine sehr weitläufige Erörterung über das Königtum und das Priestertum, in der aber für unsere Untersuchung nichts von Bedeutung ist. Epiphanius beendet diese Erörterungen schließlich und fährt dann folgendermaßen fort:

„Und da wäre noch vieles über diesen Gegenstand zu sagen. Aber nichtsdestoweniger, da ich in meiner Darlegung bis zu jenem Punkt kam, auszuführen, warum jene, bevor sie Christen hießen, Jessaioi genannt wurden, sie, die zum Glauben an Christus gekommen waren, — so geschah es aus dem Grunde, daß Jesse, wie wir sagen, der Vater Davids war. Und zwar hießen sie Jessaioi entweder nach Jesse oder nach dem Namen Jesu, unseres Herrn, weil sie von

Jesus als seine Jünger ausgingen oder weil dies die Etymologie des Namens des Herrn ist. Denn Jesus heißt (bedeutet) in hebräischer Sprache soviel als curator (θεραπευτής), d. h. Arzt und Heiland. Bevor sie Christen hießen, waren sie mit diesem Namen als einem Beinamen irgendwie benannt. Aber von Antiochien her, wie wir oben gesagt haben und der Grundlage der Wahrheit entspricht, begann man die Jünger und die ganze Kirche Gottes Christen zu nennen". — Epiphanius geht dann dazu über, diese äußerst interessanten Jessaioi mit den Leuten, die Philo in seinen wohlbekannten Schriften behandelt, zu identifizieren, jenen Menschen, von denen man annimmt — ob mit Recht oder Unrecht, können wir hier nicht untersuchen, — daß sie mit den Essäern oder Essenern zusammenhängen. Er fährt dann fort:

„Als sie demgemäß dann kurze Zeit nach der Himmelfahrt des Heilands und der Predigt des Markus in Ägypten Jessäer genannt wurden, da traten um diese Zeit wiederum Leute auf, die in der Tat Schüler der Apostel waren, ich meine jene Leute, die mir nach allem Nazōraioi zu sein scheinen, und Juden ihrer Rasse nach, Anhänger des Gesetzes und Verkündiger der Beschneidung waren. Aber als Persönlichkeiten, die gleichsam von einer Warte auf ein Feuer schauten und nicht daran dachten, aus welchem Grunde man dies Feuer angezündet hatte oder welchen nützlichen Zweck es hätte, ob den, die Lebensmittel ihres Daseins für den Genuß durch Verwendung des Feuers zu bereiten oder den, von einigen brennbaren Stöcken und Zweigen, welche man gewöhnlich durch Feuer verzehren läßt, freizuwerden, — so haben sie auch selbst getan, sie haben nämlich nachahmend ein Feuer angezündet, in dem sie selbst verzehrt wurden. Denn als sie nur den Namen Jesu gehört und die durch die Hände der Apostel geschehenen göttlichen Zeichen gesehen hatten, da glaubten sie auch schon an Jesus; und als sie erfahren, daß er aus Nazareth stamme, empfangen im Mutterschoß, erzogen in Josephs Haus, und deshalb in den Evangelien Jesus der Nazōraios genannt, wie ja auch die Apostel sagen: „Jesus der Nazōraios, ein Mann, mächtig an

Zeichen und Wundern“ etc., da legten sie sich diesen Namen bei, so daß sie Nazōraioi heißen, aber nicht Naziraioi, das übersetzt „geheiligt“ bedeutet. Denn dies (geheiligt zu sein) war von altersher das Vorrecht (ἀξίωμα) der Erstgeborenen und jener Gott geweihten Männer, von denen Simson einer war und andere nach und viele vor ihm. Ja, auch Johannes der Täufer war einer dieser Vorkämpfer Gottes, und Wein und scharfe Getränke trank er nicht. Denn dies war die Sitte, die solche Männer, um ihr Ansehen (ἀξίωμα) zu wahren, beobachteten.

„Aber andere nannten sich Nasaraioi. Denn die Häresie der Nasaraioi bestand schon vor Christo und wußte nichts von Christus. — Aber alle Menschen nannten die Christen Nazōraioi, wie ich vorher sagte, wie ja auch die Ankläger des Apostels Paulus sprechen: „Wir fanden diesen Mann als einen, der das Volk ansteckt und verdirbt, der auch ein Rädelsführer der Sekte der Nazoraioi ist“. Und der heilige Apostel leugnet den Namen nicht, indem er sich zwar nicht zu der ketzerischen Ansicht dieser Leute bekennt, aber den ihm durch die Bosheit der Widersacher Christi auferlegten Namen freudig annimmt. Denn er sagt vor dem Richterstuhl: „Weder fand man mich im Tempel gegen jemand disputierend, noch sonst unter der Menge irgend einen Aufruhr verursachend, noch habe ich irgend etwas von dem, dessen man mich anklagt, getan. Aber das bekenne ich dir allerdings, daß ich nach dem Wege, den diese eine Häresie nennen, Gott verehre, indem ich an alles, was im Gesetz und in den Propheten steht, glaube“. Und es ist auch nicht verwunderlich, daß der Apostel sich selbst als Nazōraios bekennt, da alle Welt damals die Christen wegen der Stadt Nazareth so nannte, indem zu jener Zeit von dem Namen kein anderer Gebrauch gemacht wurde, wie ja auch bei den Menschen die so hießen, die an den Christus zum Glauben gekommen waren, von dem geschrieben steht: „Er soll Nazōraios heißen“; denn mit dem gleichen Namen benennen gerade jetzt die Menschen alle Häresien als christlich, ich meine die Manichäer und die Marcioniten, die Gnostiker und die anderen,

die keine Christen sind. Und doch nimmt jede Häresie, auch wenn sie anders heißt, diesen Namen mit Freuden an, weil man sich durch diesen Namen ziert. Denn durch die Kraft des Namens Christi, nicht durch den Glauben und die Werke glauben sie verherrlicht zu werden. So nannten sich denn auch die heiligen Jünger Christi damals Jünger Jesu, was sie auch in Wirklichkeit waren. Aber als sie hörten, daß sie von anderen Nazōraioi genannt wurden, da lehnten sie das nicht ab, da sie den Zweck dieser Benennung erkannten, nämlich daß man sie um Christi willen so nannte; denn auch der Herr Jesus selbst wurde Nazōraios genannt, wie es in den Evangelien und in der Apostelgeschichte heißt, — weil er in der Stadt Nazareth, die jetzt jedoch nur ein Dorf ist, in Josephs Haus heranwuchs, nachdem er dem Fleisch nach von Maria, der ewig-jungfräulichen, in Bethlehem geboren war, die das verlobte Weib Josephs war, der in dem gleichen Nazareth wohnte, nachdem er sich in Galiläa niedergelassen hatte, wohin er von Bethlehem seinen Wohnsitz verlegt hatte.

„Aber diese, die oben erwähnten Häretiker, von denen wir hier berichten, nannten sich, indem sie den Namen Jesu zur Seite lassen, weder Jessaioi, noch behielten sie den Namen Juden bei, noch nannten sie sich Christen, sondern offenbar nach dem Namen des Ortes Nazareth „Nazoräer". Aber in jeder Hinsicht sind sie Juden und nichts sonst. Und sie brauchen nicht bloß das Neue, sondern auch, genau wie die Juden, das Alte Testament, denn sie verzichteten nicht wie die vorher erwähnten (Sektierer) auf das Gesetz, die Propheten und Schriften, die bei den Juden ‚heilige Schriften' heißen, noch haben sie eine andere Lehre als das Gesetz, — sie bekennen sich genau zu allem, wozu sich die Juden bekennen, nur haben sie außerdem noch den Glauben an Christus. Denn bei ihnen glaubt man auch an die Toten-Auferstehung, und daß das Universum von Gott geschaffen wurde. Und von Gott sagen sie, er sei ein einiger Gott, und Jesus Christus sei sein Kind. Und in der hebräischen Sprache sind sie genau bewandert. Denn bei ihnen wird, genau wie

bei den Juden, das ganze Gesetz und die Propheten und die sog. Hagiographen, ich meine die poetischen Bücher, und die Könige und die Chronik und Esther und all die anderen Bücher in hebräischer Sprache gelesen. Und allein in folgendem unterscheiden sie sich von Juden und Christen: Von den Juden, daß sie an Christus glauben, und von den Christen, daß sie noch durch Beobachtung der Beschneidung und des Sabbaths und anderer Dinge an das Gesetz gebunden sind. Aber bezüglich Christus kann ich nicht sagen, ob auch sie ihn, durch die Gottlosigkeit der oben erwähnten Schüler des Cerinthus und Merinthus herabgezogen, für einen bloßen Menschen ansehen; oder ob sie daran festhalten, wie es die Wahrheit lehrt, daß er durch Vermittelung des heiligen Geistes von der Maria geboren wurde. Und diese Häresie der Nazōraier treibt in Beröa, in Coele-Syrien und in der Dekapolis, in der Gegend von Pella und in Basanitis, das Kokabe und im Hebräischen Chochabe heißt, ihr Wesen. Denn dort nahm sie ihren Anfang, nachdem alle Jünger Jerusalem verlassen und sich in Pella niedergelassen hatten, da Christus ihnen den Befehl gegeben hatte, Jerusalem zu verlassen und fortzugehen, da es eine Belagerung auszuhalten haben würde. Darum ließen sie sich in Peräa nieder, wo sie, wie ich sagte, sich dauernd aufhalten. Von hier nahm die Häresie der Nazoräer ihren Ausgang".

Mit dem nächsten Abschnitt, der sich mit der Beschneidung beschäftigt, haben wir uns nicht zu befassen. Epiphanius fährt dann fort: „Durchaus verhaßt sind sie den Juden; denn nicht bloß die Kinder der Juden hegen Haß gegen sie, sondern sie verfluchen und verwünschen sie auch, indem sie sprechen: ‚Verdamme, o Gott, die Nazoräer' wenn sie sich des Morgens[1]), Mittags und Abends, dreimal am Tage, anschicken, in ihren Synagogen ihre Andacht zu verrichten. Denn besonders wenden sie gegen sie ein, daß sie, obgleich sie Juden sind, Jesus als den Christus verkündigen, was denen zuwider ist, die noch Juden sind und

[1]) Man lese hier ἕωθεν für ἔσωθεν.

noch nicht Christus angenommen haben. Und sie besitzen das Evangelium des Matthäus ganz vollständig in hebräischer Sprache. Denn dieses ist bei ihnen, genau wie es von Anfang an in hebräischen Lettern geschrieben war, zweifellos erhalten. Ich weiß jedoch nicht, ob sie nicht die Genealogien von Abraham bis Christus entfernt haben. Und nun, meine Lieben, laßt uns, nachdem wir diese Häresie als ein dunkles und wegen ihres Giftes Schmerz verursachendes Wespennest entlarvt und sie mit den Worten der Wahrheit zerquetscht haben, zu der nächsten übergehen, indem wir Gott um seine Hilfe anflehen."

Hier folgt das Kapitel κατα 'Εβιωναιων.

Wir haben aus Epiphanius soviel in einer so sklavisch buchstäblichen Übersetzung reproduziert, weil seine Schriften nicht leicht zu haben sind, und weil wir sowohl seine Art zu denken und zu schreiben so deutlich als möglich zeigen, als auch alle Freiheiten der Interpretation vermeiden wollten. Die ganze Stelle ist von der größten Wichtigkeit. Mit ihren in die Augen fallenden Widersprüchen, die vielleicht in weitem Maße auf Interpolationen zurückzuführen sind, haben wir nichts zu tun, abgesehen von dem unten Bemerkten. Die große Hauptsache ist die: Epiphanius bezeugt unzweideutig, daß die Nasaraioi „vor Christus" existierten und „Christus nicht kannten". Es ist unmöglich, daß er hierin fehlgegriffen habe, denn er war fraglos ein gelehrter, fleißiger und forschungseifriger, wenn auch kurzsichtiger, fanatischer und intoleranter Mann. HILGENFELD legt wiederholt für seine „reichere Kenntnis", „genauere Kenntnis", „unabhängige Forschung" und dgl. Zeugnis ab. Daß Epiphanius diese vorchristlichen Nasaraioi erfunden haben sollte, ist ganz unglaubhaft. Denn sie waren augenscheinlich ein höchst schmerzlicher und giftiger Dorn in seinem Fleische. Ihr Vorhandensein war ein drückendes Geheimnis, das zu erklären er sich verzweiflungsvoll und so, daß man schließlich mit ihm Mitleid empfindet, abmüht. Wie ermüdend wiederholt er, daß der Name von Nazareth abgeleitet sei, als ob dies fortwährende Wiederholung

schließlich wirklich beweisen könnte! Er erwähnt diese Sektierer nur, weil er muß, er quält sein Gehirn grausam, um herauszubekommen, was sie meinen könnten, er verwickelt sich in hoffnungslose Widersprüche, als er das Rätsel zu lösen versucht, und schließlich durchschneidet er den Gordischen Knoten damit, daß er sie von der Belagerung Jerusalems (68 n. Chr.) an datiert, obgleich sie vorchristlich waren und Paulus beinahe 20 Jahre früher schon zu ihnen gehört hat! Aus der Mühe, die er sich macht, aus den Wiederholungen, den Widersprüchen und besonders aus seinem Schlußsatz geht aufs deutlichste hervor, daß die Aufgabe, vor der er stand, für Epiphanius keine dankbare war, und daß er sie sich gern erlassen haben würde, wenn er gekonnt hätte.

Nun redet aber auch das Schweigen der übrigen Häresiographen (mit Ausnahme des Philaster, der die jüdische Sekte der Nazoräer auch erwähnt) lauter, als alle Worte es tun könnten. Sie schwiegen, weil sie eben Verstand genug besaßen, um die Gefahr einer Diskussion über diese Nasaraioi zu merken, und so beobachteten sie ein kluges, aber verdächtiges Schweigen, das sie nur durch harmlose Anspielungen auf die häretischen Lehren derselben unterbrachen. Aber die Tapferkeit des Epiphanius war mehr wert als seine Klugheit. In der Vorsehung Gottes hat die Torheit jenes Bischofs für die Wahrheit mehr genützt als die Klugheit seiner Vorgänger und Zeitgenossen und selbst seiner Nachfolger in der Gegenwart. Letztere unterziehen die ursprüngliche und allgemeine Bezeichnung der Christen nur einer sehr oberflächlichen Anerkennung. Ein sorgsames Studium aller zugänglichen Autoritäten entdeckt kaum etwas zur Sache Gehöriges und der Aufzeichnung Wertes. Petavius gibt sich mit einigen wenigen Notizen und skeptischen Phrasen, von denen keine einzige Licht in die Sache bringt, zufrieden. Hilgenfeld nennt die Nazaräer und Nasaräer wiederholt in seiner maßgebenden „Ketzergeschichte“, indem er sie augenscheinlich als das „Überbleibsel der anfänglichen jüdisch-christlichen Gemeinde“

betrachtet, aber auf die Hauptfrage geht er nicht ein. In seinem Buch „Die Entstehung der altkatholischen Kirche“ handelt Ritschl von den „Nazaräern und den pharisäischen Ebioniten“, indem er erstere als die ursprünglich apostolischen Christen ansieht; aber weder er noch die Tübinger Schule, weder die alten noch die jungen Tübinger treffen den Kern der Sache, die vorchristliche Existenz der „Häresie“. Allerdings hat Lipsius in seiner Abhandlung „Zur Quellenkritik des Epiphanios“, über die vormeintliche Entstehung des hier behandelten Berichtes ziemlich breit geschrieben, doch ohne dabei dem Bereiche des Willkürlichen jemals zu entweichen. Aus so vielen Behauptungen lassen sich schwerlich irgend welche Beweise herausschälen.

Wir haben keinen Raum, die vielbehandelte Frage der Ebioniten und Essener zu erörtern, wir müssen unsere Untersuchung auf die Nasaraioi beschränken; denn das ist der Kern der Streitfrage. Wir bemerken, daß unser Autor die natürliche Tür, dieser Frage zu entgehen, vorsichtig zutut und verschließt, indem er seine Sektierer ausdrücklich von den Naziraioi oder den *Geweihten*, mit denen Petavius sie zu identifizieren suchte, unterscheidet[1]). Wir achten ferner darauf, daß er von denen, die „vor Christo“ existierten, sagt, daß „sie sich selbst Nasaraioi nannten“. Dies ist wichtig; denn es ist die genaue Umschreibung der älteren im Syrischen (sowohl in der Peschita als auch im Sinaiticus) erhaltenen Form: Naṣarja.

Hier werden also unsere Erwartungen präzis erfüllt; denn die naturgemäße und beinahe, wenn auch nicht gänzlich gleichförmige Umschreibung von צ ist c und nicht ζ. Und wiederum wird der Name der rein jüdischen Sekte überall mit Ναζαραῖοι, niemals mit Ναζωραῖοι wiedergegeben. Wir haben hier also eine deutliche Steigerung: Νacαραιοι,

[1]) Bei Josephus finden wir zwei Anspielungen auf die Naziriten: Ant. IV, 4 4 und XIX, 6 1. In der einen Stelle lautet die Form Ναζιραίων, in der anderen Ναζαραῖοι. Aber letztere findet sich in einer Parenthese, und es gehört kein kritisches Auge dazu, um zu entdecken, daß sie ein erklärender Einschub von späterer Hand ist.

Ναζαραιοι, Ναζωραιοι und endlich Ναζαρηνοι. Nur das erstere entspricht genau dem syrischen Urbild: Naṣarya. Wir sind so kühn, den Verdacht zu hegen, daß der Wechsel kein ganz zufälliger war, und daß der Terminus absichtlich seiner ursprünglichen Form, die dem Ohr zu viel zutrug, ein wenig entkleidet wurde. Aber möge dem sein, wie ihm wolle, unzweifelhaft bleibt doch bestehen, daß die Sekte der Nasaraioi „vor Christus" existierte.

Vielleicht könnte jedoch jemand sagen, daß der Name Nasaraioi (oder wenigstens Nazōraioi) erst nach Christi Erscheinung angenommen wurde. Epiphanius scheint es beinahe anzudeuten, obgleich er es nicht ausdrücklich versichert. Er sagt, daß die Jessaioi, die nach ihm augenscheinlich die Nazōraioi sind, nachdem sie nur den Namen Jesu hörten und Zeugen der apostolischen Wunder wurden, sogleich an Jesus glaubten und sich den Namen Nazōraioi beilegten, da sie wußten, daß er aus Nazareth stamme. Gewiß nimmt das niemand ernst, und niemand wird von uns erwarten, daß wir auch nur ein Wort zur Klarstellung dieser Absurdität verlieren. Daß diese Sektierer, die über einen weiten Landstrich zerstreut wohnten, mit einem Schlage bekehrt worden wären und in einer solchen Weise ihren Namen geändert hätten, ist absolut unglaubhaft und abgeschmackt. Außerdem wird damit weder die Tatsache erklärt, daß die Nazaraioi eine jüdische Sekte waren, wie sie ja bereits Epiphanius selbst (vgl. oben) als eine solche behandelte, noch daß sie unter dem Namen Nasaraioi sicherlich schon vor Christo existierten. Selbstverständlich bestreiten wir nicht, daß der Name Nazōraioi eine spätere christliche Modifikation des früheren Namens sein könnte. Bei aller Dunkelheit, die über diesem Zeugnis liegt, scheint eine Tatsache klar und unmißverständlich zu sein: der vorchristliche Name und die vorchristliche Existenz einer Sekte, die den ersten Christen ihre allgemein gebräuchliche Bezeichnung gab, ein Name, den selbst Paulus nicht verschmähte, und mit dem sie auch heute noch im Lande ihrer Herkunft benannt werden.

Sicherlich wird niemand behaupten wollen, daß diese trans-jordanischen Sektierer ihren Namen von der unbekannten „Stadt genannt Nazareth“ in Sebulon hergeleitet hätten. Sie sind nun und nimmermehr mit Nazareth zusammenzubringen. Ebenso ist klar, wie wir bereits zeigten, daß sie „keine Naziriten“, Geweihte, waren. Mögen sie gewesen sein, wer sie wollen, ihre frühere Existenz macht die Etymologie des Namens Nazoräer als Bewohner von Nazareth unmöglich.

Nichtsdestoweniger kehrt die Frage wieder: Woher ihr Name? Die einzig mögliche Antwort ist die, die wir bereits gaben, wonach das Beiwort von der Wurzel N-Ṣ-R (hüten, schützen) herzuleiten ist, die genauere Bedeutung ihrer Bestimmung aber unentschieden bleibt. Denn die Ableitung der Jessaioi von Jesse, wie Epiphanius will, wird wohl niemad verfechten; weit mehr wahrscheinlich ist die Alternative, wonach Jessaioi von Jesus herkäme. Die beiden hebräischen Worte ישי und ישו würden mit beinahe derselben Sicherheit das griechische Ιεϲϲαιοι ergeben. Betreffs des doppelten ϲ können wir an Μεϲϲιαϲ (Joh. 1 41. 4 25) für משיח(א) denken. Diese und verwandte Beweisstücke brauchen wir jedoch gegenwärtig nicht heranzuziehen, wir halten sie in Reserve. Es kann dem Beobachter nicht entgehen, daß die Bezeichnungen Retter (Jesus) und Hüter sehr nahe verwandt sind, sodaß die Wahrscheinlichkeit von vornherein sehr groß ist, daß die Jessaioi und die Nasaraioi beinahe identisch sind, — die Termini Jesus und Nazaraios sind fast gleichbedeutend.

Es muß hinzugefügt werden, daß das, was wir aus den von HILGENFELD herausgegebenen Fragmenten über das Evangelium der Nazarener wissen, mit der Behauptung übereinstimmt, daß sie ursprünglich nicht einen Menschen, sondern einen Abglanz resp. eine Person der Gottheit selbst verehrten. Der Bericht über die Empfängnis und Geburt fehlt, aber — und das ist von der größten Wichtigkeit — der heilige Geist wird als Mutter Jesu hingestellt — in völliger Übereinstimmung mit der hebräischen Weise des

Denkens oder zum mindesten Art des Sprechens; denn רוּחַ ist feminin und nur selten maskulin: „Gerade jetzt ergriff mich meine Mutter, der heilige Geist, bei einem meiner Haare[1]) und trug mich auf den großen Berg Tabor", heißt es zweimal bei Origenes (Joan. Tom. 2 6; Jer. 15 4) und zweimal bei Hieronymus (Mich. 7 6; Jes. 40 12). Damit scheint die menschliche Geburt und Natur positiv ausgeschlossen zu sein. Ähnlich erklärten die nahe verwandten Ebionäer — oder wenigstens einige von ihnen — „Christus sei Adam, der erstgeschaffene und durch die Einhauchung Gottes beseelte; aber andere unter ihnen sagten, er stamme von oben her, ein Geist, der vor allen anderen geschaffen wurde, höher als die Engel und herrschend über alles, und Christus geheißen, der in seiner Hand das Los jenes Aeons hält. Und daß er hierher kommt, wenn er will, wie er ja auch in Adam erschien und sich den Patriarchen in leiblicher Gestalt offenbarte. Er, der zu Abraham, Isaak und Jakob kam, er kam auch in diesen Tagen und nahm an den gleichen Leib Adams und erschien den Menschen und wurde gekreuzigt und stand wieder auf und fuhr in den Himmel. Und wieder, wenn sie wollen, so sprechen sie: Nein! Sondern in ihn kam der Geist, welcher ist Christus, und nahm die Gestalt dessen an, der Jesus heißt" (Epiph. 30 3).

Es gibt noch vieles, das mit dem Angeführten auf einer Stufe steht; aber dies reicht aus, um darzutun, daß diese ältesten und sogar vorchristlichen Sektierer sich Christus und Jesus als himmlische und übermenschliche Wesen, als Gottheiten resp. Phasen der Gottheit dachten. Sie benutzten ebenso augenscheinlich das gleiche „Hebräer-Evan-

---

[1]) Der Gedanke kann uns grotesk erscheinen, — aber nicht dem Orientalen. Vgl. Ez. 8 3, wo die Feuerform „reckte aus gleich eine Hand, und der Geist ergriff mich bei dem Haare meines Hauptes"; auch V. 36 im Drachen zu Babel; andere Entrückungen durch den Geist darf man sich auf ähnliche Weise bewirkt denken: Act. 8 39; Herm. Vis. 1 1. 3. 2 1. 1–4; Asc. Jes. 2 14; I. Kön. 18 12; II. Kön. 2 16.

gelium", das in „hebräischer Sprache" geschrieben war und mehr oder weniger unserem Matthäus, jedoch ohne die ersten Kapitel, glich. Epiphanius hat ferner Kunde, daß sie auch das Johannes-Evangelium und sogar die Apostelgeschichte, „ins Hebräische übertragen", besaßen, und sie in den Schatzhäusern zu Tiberias aufbewahrten — wahrscheinlicher ist, daß sie Teile dieser Schriften in aramäischen Originalen besaßen. Selbst HARNACK erklärt (DG.[4] I 293): „und so darf man wohl annehmen, daß . . . diese gnostischen Ebioniten sehr Altertümliches bewahrt haben".

Man mag die Dinge betrachten, von welchem Gesichtspunkt man will: Eine bedeutsame Tatsache tritt uns immer wieder entgegen:

Der Name Nazaräus ist älter als unsere Zeitrechnug und gehört nach Form und Bedeutung zu dem altsemetischen Stamm N-Ṣ-R (hüten).

Zusatz.

Weitere Prüfung des großen Pariser Zauberpapyrus, wie ihn C. WESSELY herausgegeben hat, entdeckt Zeile 1548, umgeben von einer Menge unverständlicher glossolalienartiger Wortbildungen, das in Frage stehende Beiwort:

„ὁρκιζω ϲε κατα του
μαρπαρκουριθ· ναϲαα
ρι· ναιεμαρεπαιπαρι
. . . . "

Daß ναϲααρι unser Ναϲαρια ist, unterliegt für den, der dieses außergewöhnliche Dokument genau prüft, kaum einem ernstlichen Zweifel.

WESSELY setzte das Manuskript mit PARTHEY'S erstem Berliner Papyrus näher auf 300 als auf 400 n. Chr. an. Aber er erkennt selbstverständlich an, daß „der Text unseres Papyrus nicht original ist". Alle Kennzeichen, sowohl die der Materie als die der Form, deuten auf „ein höheres Alter," wobei auf dem Adjektivum ein scharfer Akzent liegt. Manches, das im Text steht, ist zugestandenermaßen

aus „dem sehr alten Papyrus“ abgeschrieben; die vielen Schreibfehler deuten auf „eine ziemlich lange geschriebene Tradition“, und die ganze Luft, die der Papyrus atmet, ist die des Altertums.

Daß die glossolalienartigen Stellen in enger Beziehung zu dem „Zungenreden“ der neutestamentlichen Zeit stehen, ist eine These, die wir in einem anderen Zusammenhang zu vertreten hoffen.

III.
ANASTASIS.

URSPRÜNGLICHER SINN DER PREDIGT:
„Gott hat Jesus erwecket.“

συνζητοῦντες τί ἐστιν ἀναστῆναι.
Mk. 9 10 (Δ).

I.

Der Terminus Anastasis wird im Neuen Testament und bei den kirchlichen Schriftstellern ständig im Sinne von Auferstehung, insbesondere der Toten oder von den Toten (νεκρῶν oder ἐκ νεκρῶν) gebraucht. Das verwandte Verbum ἀνίστημι kommt im Neuen Testament 15 mal vor. Math. 22 24 dient es, um יַבֵּמָה zu umschreiben, und bedeutet erwecken, stiften; Marc. 14 58 bedeutet es aufbauen, errichten. Joh. 6 39. 40. 44. 54 hat es in der vierfach wiederholten Phrase: „Ich will ihn (es) auferwecken am jüngsten Tage“ augenscheinlich eine Beziehung auf die Auferweckung vom Tode, aber es handelt sich hier in Wirklichkeit nicht darum. Denn Jesus spricht nicht von dem Tod eines derer, die ihm gegeben sind, die in der Kraft ihres Glaubens an ihn ewiges Leben in sich tragen. Aus diesen Stellen ist daher kein sicherer Schluß möglich. Act. 2 24 hat die Phrase „den Gott auferweckt hat“ an sich nicht notwendigerweise eine Beziehung zur Auferstehung; aber es folgt darauf „nachdem er die Schmerzen des Todes aufgelöst hat usw.“ Wie die Dinge liegen, bezieht es sich zweifellos auf die Auferstehung; doch scheint es nicht von Haus aus in Verbindung damit zu stehen. „Dieser — den

ihr vernichtet habt, den Gott auferweckte" — hat sicherlich einen seltsamen Klang. Die in Sperrschrift gedruckte Phrase erscheint naturgemäß als eine Beschreibung der in Frage stehenden Person und nicht als ein Bericht über sie. Es scheint fast gefordert: „Dieser, den Gott auferweckte, den ihr usw." Der aufmerksame Leser muß wohl betroffen sein über die Seltsamkeit der Verbindung, wie sie jetzt lautet. Zudem scheint der Aorist das Auferwecken hinter das Aufheben zu verweisen. In gewissem Sinn ähnlich lautet V. 32: „Diesen Jesus hat Gott auferweckt, wofür (für den) wir alle Zeugen sind." Hier ist die Beziehung ganz unbestimmt gelassen.

Act. 3 23. 7 37: „Einen Propheten wird euch der Herr erwecken." In dieser Stelle ist jeglicher Gedanke an Auferstehung ausgeschlossen; ἀναστήσει gibt יָקִים aus Deut. 18 15 wieder und bedeutet, wird senden, einsetzen. Act. 3 26: „Euch zuerst hat Gott, nachdem er seinen Sohn erweckt hatte, ihn gesandt, euch zu segnen, damit sich bekehre usw." Da die Verbindung mit 3 22 eng ist, so müßte die Beziehung des „erweckt" fast notwendig die gleiche sein und scheint zu dem Zusammenhang ganz zu passen: „Nachdem Gott seinen Sohn (in Macht) als Stellvertreter eingesetzt hatte, sandte er ihn zu euch usw." Andererseits ist es sicher höchst unnatürlich, wenn man verstehen wollte: „Nachdem Gott seinen Sohn vom Tode erweckt hatte, sandte er ihn zu euch." War er nicht vor dieser späteren Erweckung gesandt worden? Ganz gewiß. War er nach ihr gesandt worden? Ganz gewiß nicht. V. 20 liegt die Sendung dieses „vorherbestimmten Jesus Christus" noch in der Zukunft: „Der Himmel muß ihn aufnehmen bis auf die Zeit der Wiederbringung aller Dinge." Wenn wir Wendt um Rat fragen, so finden wir „ἀναστήσας hier bei der offenbaren Beziehung auf V. 22 nicht von der Auferweckung aus dem Tode", S. 114. Es werden hier demgemäß offenbar zwei Verwendungen des „erweckt" auf Jesus angewandt, die sicherlich nicht auf die Auferstehung, sondern auf seine Sendung anspielen.

Act. 13 32: „Und wir predigen euch die Verheißung, die euren Vätern gemacht wurde, daß Gott sie (uns) den Kindern erfüllte, indem er Jesus erweckte, wie im 2. Psalm geschrieben steht: Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt.“ Hier geht wiederum ursprünglich die Bezugnahme (des Apostels) sicher nicht auf die Auferweckung, wie WENDT und andere es recht verstanden und erklärt haben. Die Erweckung ist durch die Bestimmung zur Sohnschaft, die Einsetzung als Sohn definiert. Der Kompilator hat dies selbst gefühlt und fährt fort, indem er auf einmal V. 34 dem Ausdruck eine ganz verschiedene Wendung gibt, indem er ihn auf die Auferweckung bezieht und ihn durch Zitieren von Psalm 16 10 soweit wie möglich zu beweisen versucht. Dies ist daher eine Stelle von besonderem Wert: Sie zeigt uns nicht bloß den originalen apostolischen Sinn des Wortes, die ursprüngliche Idee, sondern auch sogar den Prozeß der Umbildung zu einer gänzlich verschiedenen Bedeutung.

Act. 17 31 begegnen wir derselben Phrase „erweckt von den Toten.“ Aber da „von den Toten“ in 13 34 sicher ein sekundärer Gedanke ist, so ist wahrscheinlich, daß er es nicht minder in 17 31 ist. Wir können das tatsächlich fast als sicher annehmen; denn sorgfältige Forschung zeigt deutlich, daß der vorangehende Diskurs sich nicht auf der Linie von Act. 13 34, sondern von 13 32 bewegt. Nach V. 18 scheint Paulus die Aufmerksamkeit der Athener als ein Verkündiger fremder Götter (des Jesus und der Anastasis) auf sich gezogen zu haben. In seiner Rede auf dem Hügel des Ares erklärt er seine Mission zuerst dahin, ihnen einen Unbekannten, den sie bereits unwissend verehren, zu verkündigen. Die Verse 24—29 sind etwas lose eingefügt, da sie nicht V. 23 fortsetzen, der erst wieder V. 30 aufgenommen wird: „Und zwar hat Gott die Zeit der Unwissenheit übersehen; nun aber gebietet er allen Menschen an allen Enden Buße zu tun; darum, daß er einen Tag gesetzt hat, auf welchen er richten will den Kreis des Erdbodens mit Gerechtigkeit durch einen Mann, den er dafür bestimmt hat,

nachdem er jedermann den Glauben eröffnet hat, indem er ihn von den Toten erweckte.“ Es ist schwer, in den Partizipialsätzen nicht das Abrupte und den Mangel des Zusammenhanges zu empfinden. Offenbar ist auch der Hauptgedanke die Ansetzung eines Gerichtstages durch einen verordneten Stellvertreter.[1]) Die gewöhnliche Theorie jener Zeit bezüglich des „festgesetzten“ Tages war die, daß das Gericht entweder von Gott selbst oder durch seinen Gesandten, vielleicht den Christus, vielleicht Michael vollzogen wurde. Nach Paulus war es offenbar Jesus und der Refrain seiner Rede war augenscheinlich die Bestellung Jesu zu diesem Amt. Nun ist aber diese Bestellung das, worauf 13 32 und 3 26 mit dem Terminus „erweckt“ (ἀνέϲτηϲε) sicher Bezug genommen wird. Da der gleiche Gedanke in des Paulus wie in des Petrus Rede vorkommt, so scheint es beinahe sicher, daß der Sinn von „erweckt“ der gleiche, nämlich eingesetzt (als tätige Gottheit) sein muß. Man achte aufmerksam darauf, daß diese Interpretation dem Text von V. 18, daß Paulus „Jesus und die Anastasis“ predigte, daß dieser Jesus „auferweckt“ resp. als stellvertretende Gottheit bestellt wurde, volle Gerechtigkeit widerfahren läßt. Und dies können wir gern glauben; aber es ist sehr schwer zu glauben, daß die Auferweckung der Refrain seiner Rede gewesen sein kann, obgleich sie selbstverständlich nebenher erwähnt sein könnte. Von Petrus und Johannes darf man in der Tat sagen, daß sie „die Auferweckung“ zum Mittelpunkt ihrer Predigt machen könnten, aber sicher nicht von Paulus, der davon nichts wußte, und es in seinem Denken

---

[1]) Der Gebrauch von „ἀνδρί“ verrät die Vorliebe des Lukas für dieses Wort, das 101 mal in der Apostelgeschichte, 27 mal im Lukas-Evangelium gebraucht wird gegen 4 mal im Mathäus-, 8 mal im Markus-, 8 mal im Johannes-Evangelium, 60 mal in den Paulinen, 10 mal im Rest der neutestamentlichen Schriften, 117 mal in allen außer der Apostelgeschichte. I. Tim. 2 5 ist der eine Mittler der Mensch (ἄνθρωποϲ) Jesus Christus. Der Terminus ἀνήρ bezeichnet oft ein göttliches Wesen in menschlicher Gestalt und wird von Jesus dem Nazarener, Act. 2 22, von dem Logos (Jesus) Joh. 1 30 und von Jesus Luc. 24 19 gebraucht.

kaum als Beweismittel verwandt haben kann. Zudem müssen wir auf die gänzliche Unzulänglichkeit des stillschweigend sich ergebenden Arguments achten: „Nachdem er jedermann den Glauben eröffnet hat, indem er ihn von den Toten erweckte.“ Aber andere waren auch von den Toten erweckt worden; daher lag darin kein Beweis dafür, daß er als Richter eingesetzt wurde. Nach alledem müssen wir schließen, daß wir es hier mit einer Erscheinung zu tun haben, die der bereits 13 32. 34 wahrgenommenen parallel ist: Es lag ursprünglich eine Beziehung zu der Einsetzung (ἀνάcταcιc) Jesu als des neuen Weltherrschers oder Vertreters Gottes vor; diese wurde durch ὥριcε und auch höchst wahrscheinlich durch irgend eine Form von ἀνίcτημι ausgedrückt. Der Relativsatz lenkt etwas ungeschickt die Beziehung auf einen vollständig verschiedenen Gedanken, auf die Auferweckung.

Das Medium ἀνίcταμαι wird selbstverständlich wiederholt in den Evangelien und der Apostelgeschichte von der Auferstehung gebraucht; bemerkenswerterweise verschwindet es aus den übrigen Schriften des Neuen Testaments fast vollständig. Eph. 5 14 ist es augenscheinlich aus einem gnostischen Hymnus zitiert: „Wache auf, der du schläfst und stehe auf (ἀνάcτα) von den Toten“; aber nur I. Thess. 4 14 finden wir es von der Auferstehung Jesu gebraucht, „daß Jesus gestorben und auferstanden ist“. Aber Hebr. 7 11. 15: „Ein anderer Hoherpriester wird aufgestellt (ἀνίcτα-cθαι-ται)“ — geht die Beziehung augenscheinlich auf Jesus und zwar bestimmt auf irgend eine Einsetzung nach der Weise des Melchisedek und bestimmt nicht auf irgend eine Auferweckung. Röm. 15 12 wiederum: „Der da aufsteht zu herrschen über die Heiden“ ist eine Übersetzung aus Jes. 11 10 (der als Panier für die Völker dasteht [aufstehen wird]). Die Bezugnahme auf die Wurzel Isai ist messianisch, und die Stelle ist höchst bedeutungsvoll. Der Messias heißt ὁ ἀνιcτάμενοc = der sich erhebt (aufsteht = עֹמֵד, worüber später). Hier bezieht sich dieser auszeichnende Titel ganz deutlich nicht auf irgend eine Auferweckung, sondern auf die Errichtung, Einsetzung der neuen Gottheit.

Wenn wir nun zu dem Nomen „Anastasis“ übergehen, so finden wir es stets in dem technischen Sinne von Auferweckung gebraucht, wobei nichts Bemerkenswertes ist, denn niemand bezweifelt, daß dies seine gewöhnliche neutestamentliche und kirchliche Bedeutung ist. Aber es gibt einige Phrasen, die uns stutzig machen. Act. 2 31 lesen wir: „Vorausschauend sprach er von der Auferstehung des Christus.“ Das ist sicher überraschend. Wir sollten „Jesus“ erwarten, von dem in diesem Kapitel die Rede ist. Es liegt die Vermutung nahe, daß wir es hier mit einer Gedankenvermischung der Quelle mit der Erklärung zu tun haben. Sehen wir genauer zu, so finden wir sonderbare Zeichen einer doppelten Beziehung: „Da er nun Prophet war und wußte, daß ihm Gott zugeschworen hatte, mit Frucht seiner Lende seinen Thron zu besetzen — so sprach er voraussehend von der Auferstehung (Aufstellung) des Christus.“ Wenn einer bis hierhin liest, so muß er das Gefühl haben, daß setzen auf den Thron und das „Aufstellen“ dasselbe ist — die Einsetzung des Stellvertreters. Sofort wird dies jedoch dahin erklärt, daß es sich auf die Auferweckung bezieht. Der Verdacht will nicht schwinden, daß der Gedanke umgebogen ist. Der einst akzeptierte,[1]) jetzt aber verworfene Zusatz: „nach dem Fleisch den Christus zu erwecken“ stellt zum mindesten den augenscheinlichen Sinn klar und das folgende: „Diesen Jesus hat Gott auferweckt,“ müßte demgemäß verstanden werden! Das folgende: „davon wir alle Zeugen sind“ würde späterer Zusatz sein.

Man beachte weiter die Phraseologie in Act. 4 2: „An Jesus zu verkündigen die Auferstehung, nämlich die von den Toten;“ letztere Phrase liest sich ganz wie ein erklärender Zusatz.

---

[1]) Für unsere Beweisführung genügt vollständig, daß ein solcher Text existierte und im Umlauf war, da dies zeigt, daß das ursprüngliche und korrekte Verständnis des Psalmisten nicht vergessen, sondern im Gebrauch geläufig war. Beachte ferner: Einsetzung des Christus ist etwas vollständig Natürliches; Auferweckung des Christus ist etwas sehr Auffallendes.

Aus I. Kor. 15 12. 13 lernen wir, daß es Christen gab, die behaupteten, es gäbe keine Auferstehung der Toten — sehr sonderbar in der Tat, wenn solche Auferstehung der innerste Kern der urchristlichen Predigt war. Aus II. Tim. 2 18 lernen wir, daß einige, wie Hymenäus und Philetus behaupteten, daß die Auferstehung bereits geschehen sei, was wiederum sonderbar erscheint, wenn Anastasis nur die Auferweckung von den Toten bedeutet und bedeutete. Wir können es so verstehen, als ob Hymenäus und Philetus an eine moralische Auferstehung dachten; aber dies erscheint sehr unwahrscheinlich. Überdies erscheint es höchst sonderbar, daß die Auferstehung Jesu nicht häufiger erwähnt ist (nur I. Petr. 1 3. 3 21 von Jesus Christus). Sehr rätselhaft ist die Phrase „ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν" Act. 26 23, Röm. 1 4, Hebr. 11 35. In der ersten Stelle ist das εἰ eingestandenermaßen unverständlich. NESTLE meint, die Frage in V. 8 sollte vor V. 23 stehen. Auf alle Fälle ist das Original in eine Verwirrung geraten, die jetzt nicht mehr gelöst werden kann. Die Phrase scheint eine Zeit zu markieren; aus oder nach der Anastasis ist weit besser von der Erhebung auf den Thron als von der Auferstehung zu verstehen; denn sicherlich ging „das Licht für das Volk und die Heiden" schon mit dem Anfang von Jesu eigener Wirksamkeit auf und nicht erst mit seiner Auferstehung (Mt. 4 16). Ähnlich ist die Phrase in Röm. 1 4 niemals verstanden worden und kann es kaum werden: „Gesetzt zum Sohn Gottes mit Macht nach dem Geist der Heiligkeit, kraft der Auferstehung von den Toten (Menschen)." Die Kommentatoren verlieren einfach sich und ihre Leser in einer Dunstwolke, die sie darüber aufwirbeln. Das feine, unübersetzbare Wort Totenauferstehung verfinstert die Dunkelheit nur noch mehr. WEISS übersetzt: „Auf Anlaß von Totenauferstehung, d. h. so daß erst ein Auferstehen, wie es eintritt, wenn Tote auferstehen, voraufgehen mußte, ehe es zur Verwirklichung jener Bestimmung kam usw." Dies ist sehr geistvoll, es ist zu geistvoll. Wir können niemals glauben, daß etwas so Subtiles wie diese Quintessenz der

Exegese im Sinn des Briefschreibers lag. „Ein Auferstehen, wie es eintritt, wenn Tote auferstehen“! erklärt das wirklich „die Auferstehung der Toten“? Kaum, wird man sagen! Die Phrase kann in dieser Verbindung nicht Original sein. Außerdem ist es vergeblich, sie mit dem Vorhergehenden in Einklang zu bringen, das von der Bestimmung und Einsetzung in Kraft als Sohn Gottes erzählt. Wir haben bereits gesehen, daß dies nicht erst datiert seit der Auferstehung, auch ist es nicht durch die Auferstehung bedingt — weder in den heiligen Schriften der Propheten noch in der ersten Predigt, wie sie in der Apostelgeschichte bezeugt ist, noch im gewöhnlichen Verständnis. Es ist nicht Auslegung, sondern Einlegung, was, wie SANDAY und HEADLAM bemerken, dem Text einen solchen Sinn aufzwingt. Dann bleibt nur eins übrig, ἀναστάσεως in seinem früheren Sinn von Einsetzung (als Messias, Weltherrscher, Richter der Lebenden und der Toten usw.) zu nehmen. Jesus Christus war, was er war, nach oder aus oder kraft dieser Einsetzung. Daher erscheint νεκρῶν als ein Zusatz des Überarbeiters und genau in der gleichen Linie mit den bereits in der Apostelgeschichte aufgedeckten sicheren Zusätzen.

Mancher könnte sagen, daß die Bedeutung Auferstehung zu natürlich und allgemein, die Bedeutung Einsetzung[1]) aber zu selten und unnatürlich sei. So könnte es dem erscheinen, der nur das Neue Testament liest. Aber wir müssen daran erinnern, daß diese Bedeutung Auferweckung, mag sie auch noch so natürlich sein, sich im Griechischen tatsächlich kaum vor unserer Zeitrechnung findet. Das klassische Beispiel in Äschylos Eum. 648 ist nicht vergessen: „Aber wenn erst der Staub das Blut eines toten Helden aufgesaugt hat, so gibt es keine Anastasis.“ Hier scheint die Beziehung nicht so sehr auf den Helden ἀνδρός, als auf das Blut zu gehen — ist es vergossen, so kann es nicht wiedergegeben werden, wie im Sprichwort von der verschütteten Milch. Das Wort wird durch Wiederherstellung genau

[1]) Wie Luc. 2 34.

wiedergegeben. Natürlich kann Wiederherstellung des Blutes mit Auferweckung des Menschen, einem weniger poetischen Gedanken, gleichbedeutend sein. Weiter lesen wir bei Lucian Salt. 45 von der Anastasis des Tyndareus durch Asklepios, wofür des Blitzes Feuer ihm Verhängnis brachte. Dort ist das Wort genau von dem Aufstehen eines toten Menschen gebraucht, und der Gebrauch erscheint vollständig als natürlich; aber das Datum ist zirka 160 n. Chr., als dieser Gebrauch sicherlich geläufig war. Nichts ist damit bezüglich der vorchristlichen Zeit bewiesen. Wir leugnen indessen nicht, daß dieser Sinn des Wortes seit der frühsten Zeit bekannt war; nur scheint es an sich sehr wenig distinktiv; auferstehen konnte von jemandem in so vielen Beziehungen gesagt werden, daß es sonderbar erschiene, wenn es in der Bedeutung Wiederauferstehung ohne besondere Bezeichnung gebraucht würde. Sicherlich würde ἀναβίωϲιϲ, um keinen anderen zu erwähnen, einen weit natürlicheren und bestimmteren Terminus abgegeben haben, abgesehen davon, daß es gebräuchlicher und durch die Septuaginta sanktioniert war. Das Verbum ἀναβιόω [-ώϲκομαι] ist bei den Klassikern ständig. So ist auch ἀναζάω (-ώω), obgleich nicht klassisch, vollständig präzis und bestimmt, den Septuaginta und dem Neuen Testament (Luc. 15 24. 32 [nach den meisten Zeugen] und ebenso Röm. 7 9) wohlbekannt, ähnlich ζωοποιέω Röm. 8 11. Sicher lag ein Grund vor, warum diese genauen, naheliegenden Bezeichnungen zu gunsten des vagen und doppelsinnigen ἀνάϲταϲιϲ, ἀνίϲτημι übergangen wurden. Wir denken, der Grund ist bereits deutlich dargetan.

Aber da gibt es noch ein anderes Wort ἐγείρω (und das von ihm abgeleitete Hauptwort, dermaleinstige ἔγερϲιϲ Mt. 27 53), das wer weiß wie oft im Neuen Testament in dem allgemeinen Sinn von aufwecken (erwecken) und wer weiß wie oft in dem technischen Sinne von auferwecken von den Toten gebraucht wird. Es erscheint sehr außergewöhnlich, daß gerade wieder dieser Terminus gewählt wurde, in dem genau dieselbe Zweideutigkeit liegt. So wird Act. 13 22: „Er erweckte ihnen David zum König“

sicherlich auf die Bestallung, unmöglich auf die Auferweckung angespielt. Dasselbe gilt von Act. 5 30: „Der Gott unserer Väter hat Jesus erweckt, an den ihr Hand anlegtet, indem ihr ihn an ein Holz hängtet; den hat Gott als Führer und Erlöser erhöht zu seiner Rechten." Hier könnte das Erwecken von der Wiedererweckung verstanden werden; aber weit natürlicher versteht man es von der Einsetzung in Macht parallel mit der Erhebung zu seiner rechten Hand.

Act. 13 23 heißt es: „Von dem Samen dieses Mannes hat Gott nach der Verheißung als Heiland für Israel gebracht Jesus." Hier fällt ἤγαγεν als eigentümlich auf und ἤγειρεν wird durch eine sehr große Reihe guter Autoritäten wie C D usw. gestützt. Uns genügt, daß ἤγειρεν tatsächlich hier von dieser Einsetzung Jesu genau so gebraucht wird, wie anderwärts von der Auferweckung.

Sehr viele dieser Verwendungen sowohl des ἀνίστημι als des ἐγείρω enthalten die Ergänzung „von den Toten", wodurch eine Angabe besonders auf die Auferweckung bezogen wird, die man ohne jene Phrase natürlicher und befriedigender auf die himmlische Einsetzung Jesu beziehen würde. Wir haben das bestimmte Gefühl, wenn wir auch nicht im stande sind, es überzeugend darzutun, daß diese Phrase im allgemeinen ein Zusatz zu dem früheren Text ist. Eine äußerst schlagende Illustration findet sich Eph. 5 14: „Darum heißt es: Wache auf, der du schläfst und stehe auf von den Toten, so wird dir der Christus leuchten." Gewiß hat niemand dies jemals gelesen ohne die Unangemessenheit, ja beinahe Unmöglichkeit der Phrase „von den Toten" zu empfinden. Schaut man in Hippolyt Phil. V, 7 nach, so findet man: „Bezüglich dessen, sagt er, spricht die Schrift: Wache auf, der du schläfst, und stehe auf, so wird dir der Christus leuchten." Daß dies die ältere Form ist, erscheint im höchsten Grade wahrscheinlich. Es ist nicht aus dem Epheser-Brief genommen, wie aus dem Gebrauch von ἐξεγέρθητι für ἀνάστα deutlich ist. Der Epheser-Text hat die letztere mehr gebräuchliche Form angenommen und

hat infolge der Macht der Gewohnheit ἐκ τῶν νεκρῶν hinzugefügt, nachdem der Begriff des Erhebens und des Erstehens technisch mit dem des Todes in Beziehung gekommen war — aber ursprünglich lag es nicht so. Wenn die Dinge sich nun in diesem Fall beinahe sicher so abgespielt haben, dann ist es sehr wahrscheinlich, daß es in anderen Fällen ebenso war. „Von den Toten“ war tatsächlich nur eine Randnote, die sich hier und da in den Text schlich.

Welches ist demnach der Stand der Dinge?

Wir fanden:

a) Daß die ursprüngliche Bedeutung von aufwecken oder sich erheben, sei es, daß damit ἀνίστημι oder ἐγείρω wiedergegeben war, keine Anspielung auf die Auferweckung enthielt, wohl aber auf den schöpferischen resp. konstitutiven Akt Gottes, insbesondere auf die Einsetzung resp. Bestallung seines Sohnes resp. des Messias resp. Jesu mit Weltmacht als einer stellvertretenden Gottheit anspielte. Wir haben diese ursprüngliche Bedeutung als sicher und zugegeben in einer Anzahl von Stellen (Act. 3 22. 26. 13 32) gefunden; höchstwahrscheinlich ist sie noch in viel mehr Stellen anzunehmen.

b) Wir haben gesehen, daß der Bericht Act. 13 34 mitten in dem Prozeß der Umgestaltung der ursprünglichen Bedeutung in die spätere sich befindet, da er die Anspielung von der Bestallung auf die Wiedererweckung überträgt.

c) Wir haben bemerkt, daß die einzigen von der Auferstehung gebrauchten Termini jene beiden ihrer Natur nach zweideutigen waren, Termini, die zum mindesten selten und in diesem Sinne ungebräuchlich waren, während es verschiedene weit gebräuchlichere, weit natürlichere und viel deutlicher das, was sie sagen wollten, besagende Termini gab, die außer Gebrauch gelassen wurden. Wir denken an keine andere als die naheliegende Erklärung, daß diese Termini in ihrem ursprünglichen Sinn bereits das Feld behaupteten, und daß es daher notwendig war, sie in dem späteren Sinne anzunehmen.

d) Wir haben bemerkt, daß in zwei Hauptstellen (Eph. 5 14, Röm. 1 4) die Gegenwart der Worte (ἐκ) νεκρῶν die Erklärung sehr erschwert und sogar verwirrt, und daß in dem einen Fall wenigstens ein früherer unabhängiger Text vorhanden ist, wo die Phrase fehlt, was die Wahrscheinlichkeit häufiger ähnlicher Erweiterungen sehr erhöht.

II.

Wenn wir hier innehielten, so würde es scheinen, als sei sehr stark angedeutet, daß der spätere Gebrauch dieser Termini überall ein sekundärer Gedanke sei. Aber wir können unsere Untersuchung hier noch nicht beendigen. Wir müssen nachforschen, ob die in Frage stehenden Phrasen auf ein alttestamentliches Original zurückweisen, und wenn dem so wäre, welches dieses Original ist. Die Worte ἀνίστημι und ἐγείρω geben die beiden hebräischen Stämme קום und עמד wieder. Letzterer kommt etwa 428 mal, ersterer etwa 656 mal vor. Es gibt freilich viele andere beinahe gleichbedeutende hebräische Worte, z. B.: זקף, נשא, סלל, עור, עיר, עלה, ערר, זרח, שכם u. v. a.; aber sie werden verhältnismäßig nur selten verwandt und beschäftigen uns hier nicht. Das Hiphil הֵקִים von קום (erheben, einsetzen) wird sehr oft gebraucht — gegen 144 mal — z. B. in Deut. 18 15. 18 „einen Propheten erwecken"; Jud. 2 16. 3 9. 15 „erweckte (ἤγειρε) Richter, Befreier (σωτῆρα)"; auch I. Sam. 1 23 (στῆσαι); I. Kön. 2 4. 8 20 „richtete Gottes Wort auf" (ἵνα στήσῃ, ἀνέστησε); II. Chr. 6 10 (ἀνέστησε K. τ. λόγον τοῦτον); Jer. 30 9 (κ. ἐργῶνται τῷ K. θεῷ αὐτῶν, κ. τὸν Δαυὶδ βασιλέα αὐτῶν ἀναστήσω αὐτοῖς); Hos. 6 2 (ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ ἐξαναστησόμεθα); I. Sam. 2 35 (κ. ἀναστήσω ἐμαυτῷ ἱερέα πιστόν . . .); Jer. 23 5 (κ. ἀναστήσω τῷ Δ. ἀνατολὴν δικαίαν . . .); Ez. 34 23 (κ. ἀναστήσω ἐπ' αὐτοὺς ποιμένα ἕνα . . . cp. H. 13 20); I. K. 14 14 (κ. ἀναστήσει K. ἑαυτῷ βασιλέα . . .); II. K. 9 2 κ. ἀναστήσεις αὐτὸν ἐκ μέσου τῶν ἀδελφῶν αὐτοῦ); usw. ohne Ende. Ähnlich ist עמד gewöhnlich durch ἵστημι wiedergegeben, oft durch ἀνίστημι (-αμαι), z. B. Dan. 11 3 (κ. ἀνα-

στήσεται β. δ.); Ez. 2 1 (Ben-Adam, åmōd (στῆθι; aber Ex. 9 16 διετηρήθης); besonders Dan. 12 1 (. . . ἀναστήσεται Μιχαὴλ ὁ ἄρχων ὁ μέγας ὁ ἑστηκὼς ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τοῦ λαοῦ σοῦ = יַעֲמֹד מִיכָאֵל הַשַּׂר הַגָּדוֹל הָעֹמֵד עַל בְּנֵי עַמֶּךָ). Vgl. auch Dan. 12 13.

Aus dieser großen Anzahl von Beispielen geht unbestreitbar hervor, daß die hebräischen Schriftsteller, insbesondere die späteren, den ausgedehntesten Gebrauch von diesen Wörtern machten, um den Begriff des ins Dasein Rufens, Einsetzens, Abordnens, Bestimmens, Bestätigens auszudrücken, daß sowohl ἐγείρω als auch ganz besonders ἀνίστημι gebraucht wurde, um diesen Sprachgebrauch wiederzugeben, und daß das „Erwecken“ (die Anastasis) des Messias, des Heilands, des Königs, des Reises aus Davids Stamm, des Fürsten, des Logos, — alle diese Termini sind tatsächlich gleichbedeutend, — des Priesters, sogar des Menschensohnes, eine Idee und eine Sprachform war, die dem Alten Testament vollständig geläufig war und ebenso jedem, der „zu Beginn des Evangeliums“ im Alten Testament bewandert war. Die Frage, um die es sich nun handelt, ist daher die: Was werden die ersten Verkündiger der Anastasis Jesu naturgemäß gemeint haben? Wie wird man ihre Idee naturgemäß verstanden haben? Die Antwort ist schnell gegeben. Wenn sie nicht außergewöhnlich nachdrücklich und beharrlich darauf aus waren, die weltbekannte Bedeutung des Wortes zu verleugnen und im Gegensatz zu dieser alten Bedeutung eine neue daraufzusetzen, so müssen ihre Worte in dem überall angenommenen Sinn verstanden worden sein. Es ist schwer, die Heftigkeit der Anstrengung zu übertreiben, die es zuerst kostete, um die Anwendung der Phrase zu ändern. Der Jahrhunderte hindurch fixierte Sprachgebrauch wurde nicht in einem Tage abgetan. Daß der Wechsel schließlich eintrat, ist jetzt sicher. Aber wer hat ihn verursacht? Waren es die ersten Prediger des Evangeliums? Die bereits gesammelten Tatsachen scheinen dies entschieden zu verneinen. Wir haben gefunden, daß die Berichte der Apostelgeschichte die Phrase in dem neuen Sinne verwendet bringen; aber dicht daneben haben sie die-

selbe Phrase fraglos in dem alten Wortsinne verwandt. Wir haben auch sehr bestimmte Spuren unterschieden, die auf eine spätere Einführung der neuen Idee in die in der Apostelgeschichte berichteten Reden hinweisen. Wir haben die alte Idee in der Substanz der Anrede verkündigt und den neuen Begriff fast unvermutet gegen den Schluß untergeschoben gefunden. Das ist ein unmißverständliches Symptom, daß der ältere Begriff tatsächlich der war, der gepredigt wurde, und daß der jüngere heimlich von dem Kompilator hineingezwängt wurde. Verkündigte der ursprüngliche Prediger, daß Gott Jesus als Fürsten und Heiland erweckt habe, so mußte ihn jeder in dem wohlbekannten alttestamentlichen Sinne verstehen; hätte er etwas gänzlich verschiedenes gemeint, so hätte er sich darüber wohl genau und unter Anführung von Gründen aussprechen und die Alltagsmeinung deutlich und mit ausdrücklichen Worten zurückweisen müssen. Aber in der Apostelgeschichte finden wir nichts derart. Die Erweckung ist mit geringem oder keinem Argwohn des absolut notwendigen Mißverständnisses gepredigt. Der Wechsel kommt in der Tat häufig vor, aber in einer nonchalanten, selbstverständlichen Art, die völlig dem Kompilator ansteht, aber niemals dem ursprünglichen Verbreiter. Es scheint uns keine andere Hypothese möglich als die, daß die ursprüngliche Idee der Refrain des urprünglichen Evangeliums war.

Eine andere Betrachtung. Wir sind in der glücklichen Lage, hier uns die Resultate der gründlichen Studie Lic. Wilhelm Luekens über „Michael" aneignen zu können. Diese fleißige Untersuchung hat deutlich die erhabene und in die Augen fallende Stellung des Michael in der religiösen Vorstellung der Juden und selbst in der jüdischen orthodoxen Literatur ans Licht gestellt. Als der höchste Repräsentant der Gottheit, als eine Art Vize-Jahwe, ist er tatsächlich sogar für den strengsten jüdischen Monotheismus ein Objekt der Verehrung. Er ist der Fürst, Retter, Lenker, Gesandte und besonders der Hüter Israels. Er steht auf im Himmel zur rechten Hand Gottes. Bei vielen Repräsentanten dieser Auffassung ist die Lebenszeit ungewiß. Daher können wir

sie zum Beweis nicht brauchen, obgleich wir das bestimmte Gefühl haben, daß sie sehr alt, vorchristlich oder zum mindesten aus urchristlicher Zeit sind. Aber von einer genügenden Anzahl wissen wir sie vollständig genau. Dan. 12 1: „Michael wird sich erheben (יַעֲמֹד, ἀναστήσεται), der Fürst, der Mächtige (הַשַּׂר הַגָּדוֹל = ὁ ἄρχων ὁ μέγας), er, der sich erhebt (aufsteht) für die Söhne deines Volkes“ (הָעֹמֵד ὁ ἑστηκώς). „Fürst“ ist im Alten Testament und bei Daniel ein häufiger Terminus, den 16 verschiedene hebräische Wörter, insbesondere נָשִׂיא und שַׂר wiedergeben. Aber Michael ist besonders der „Fürst der Macht“. Messias selbst heißt Fürst נָגִיד (Dan. 9 25). Die Frage, wer ist damit gemeint? darf man wohl auf sich beruhen lassen. Michael heißt auch der, der sich erhebt, oder der, der aufsteht (הָעֹמֵד), und dieses Beiwort bekam er regelmäßig in den späteren jüdischen Schriften. Er steht oder hat sich erhoben zur rechten Hand Gottes. Im späteren jüdischen Denken scheint er fast ununterscheidbar mit dem Messias verschmolzen zu sein. In der Apokalypse (12 7) führt er das Heer der Engel, als „sich Krieg erhob im Himmel! Michael und seine Engel zu fechten mit dem Drachen.“ Unmittelbar vorher ist es das Weib und ihr Kind, das der Drache verschlingen will. Es kann kaum zweifelhaft sein, daß das Kind niemand anders ist als der Messias, der im Himmel geborene. Daß Michael den Drachen besiegt, verrät eine Vermischung der Funktionen des Messias und des Michael. Henoch 24 25 ist Michael der Hüter des Baumes des Lebens (nach Beer ihr [der Engel] Führer). Nach Philo ist der Erzengel (Michael) der älteste Logos und der Mittler zwischen Gott und dem Menschen: „Aber dem Erzengel und ältesten Logos hat der Vater, er, der das All schuf, als erwählte Gabe gegeben, daß er an der Grenze stehe, daß er die Schöpfung von dem Schöpfer unterscheiden sollte. Und derselbe ist der Fürsprecher (= ἱκέτης; Röm. 8 26) für den vergehenden Sterblichen bei dem Unvergänglichen und der Gesandte und Herrscher für den Untertan“ (QRDH 509 B). Philo nennt

tatsächlich den Michael nicht, aber daß er den Michael meint, scheint sicher. Anderwärts spricht er von demselben Wesen als „vielnamig“ und „Herr“. De conf. Ling. 28 und de somn. 1 25. „St. Michael the Archangel, three Encomiums“, herausgegeben von E. A. WALLIS BUDGE, 1894, zeigt deutlich, daß im Bewußtsein der alten Christen praktisch eine Identifizierung von Michael und Christus vorhanden war. Diese Lobpreisungen reichen nur bis 500 n. Chr. zurück, aber daß sie weit älteres Material aufarbeiten, kann kaum bezweifelt werden; denn keine dieser Darstellungen ist mehr als eine Ausarbeitung der Verse Dan. 12 1. 2, wo die Anastasis Michaels des Fürsten, des Mächtigen unmittelbar voraufgeht der Erweckung der vielen (ἐξεγερθήσονται = jaqîtzû = sie werden erweckt werden), „der einen zum ewigen Leben und der andern zur Verdammnis, zur ewigen Schmach.“ Hier ist die Funktion des Michael im wesentlichen dieselbe wie im Neuen Testament die des Menschensohnes, der zum Gericht kommt (Mt. 25 31—46), und hier und da des Christus. Wenn daher Petrus und Paulus den Fürsten, den Heiland, „den Gott erweckte“, der zur rechten Hand Gottes erhoben wurde, und ähnliches verkündigte, so ist unmöglich, daß sie nicht an die alttestamentlichen Phrasen, die sie damit gebrauchten, und an den alttestamentlichen Sinn derselben gedacht haben sollten. Und wenn sie etwa willkürlich und ohne triftigsten Grund eine neue Bedeutung ihnen untergelegt hätten, so wäre unmöglich, daß ihre Gegner, die in den Schriften erfahren waren, das nicht bemerkt haben sollten. Aber nicht ein einziges Mal hören wir etwas von irgend einem Vorwurf oder Protest. Wie leicht war es andererseits für den Kompilator „von den Toten“ (ἐκ νεκρῶν) einzuschieben! Man vergleiche H. 13 20, wo מִיָּם (vom Meere) in ἐκ νεκρῶν verwandelt ist!

Bevor wir diesen Teil unserer Untersuchung verlassen, müssen wir unsere Aufmerksamkeit noch auf den Titel der von Simon Magus verehrten Gottheit richten: ὁ ἑστώς, στάς, στησόμενος = der, der stand, steht, stehen wird. Dies scheint nichts anderes als eine griechische Erklärung des

hebräischen Titels Michaels הָעֹמֵד Dan. 12 1 zu sein, die sich im jüdischen Gebrauch festsetzte. Sicher gab der Simonismus dieser Bezeichnung eine allegorische Wendung, wie er es beinahe mit allen hebräischen Elementen tat, die er sich so leicht aneignete; aber die Künstlichkeit der Interpretation (Hip. Phil. 6 17) zeigt, daß das simonistische doch nicht ein ungebundenes Denken ist, sondern daß es durch die Beschaffenheit der Terminologie, die es in sein System einfügte, beschränkt ist. Da nun הָעֹמֵד ebensogut durch der Erhobene wiedergegeben werden kann — dies tendierte im späteren Hebräisch die bevorzugte Bedeutung zu werden, — so sehen wir, wie dieses Beiwort leicht in ein Dogma übergehen konnte. — Wir beobachten weiter, daß עֹמֵד עַל, nach seinem buchstäblichen Sinne aufstehend für bedeutend, den Sinn von Schützer oder Wächter bekommt und in diesem Sinne nicht bloß Dan. 12 1, sondern auch Esther 8 11. 9 16 tatsächlich gebraucht wird. הָעֹמֵד עַל ist in Wirklichkeit buchstäblich soviel wie der Beistand und verschmilzt in seiner Bedeutung daher beinahe mit Ha nōtzrî (ὁ Ναζωραῖος), der Verteidiger.

III.

Wissenschaftliche Forschung beginnt mit der exakten Feststellung eines Komplexes berichteter Tatsachen. Aber sie endet nicht damit. Sie schreitet fort, die Beziehungen dieser Tatsachen sowohl zueinander als auch zu den außerhalb liegenden, jedoch angrenzenden Komplexen von Tatsachen zu bestimmen. Bei diesem letzteren Prozeß kann sie aber nicht der Konjektur entraten, sie braucht eine Hypothese, die mit arbeiten hilft. Diese Hypothese muß, um wertvoll zu sein, durch die Tatsachen nahegelegt sein, aber sie muß auch die Gedanken weit über diese hinausführen und die Macht besitzen, unser fragmentarisches Wissen zu einem umfangreichen systematischen Ganzen zu gestalten.

Wir haben sorgfältig die Tatsachen des Gebrauches von

„auferwecken“ sowohl im Griechischen als auch im Hebräischen geprüft. Wir haben gesehen, daß dabei sich die Hypothese nicht bloß nahelegt, sondern sich uns vielmehr sogar aufdrängt, daß in der urchristlichen Predigt die Beziehung auf die alttestamentliche Idee, auf die Einsetzung, Bestimmung, Bestallung eines göttlichen Wesens als bevollmächtigter Repräsentant der Gottheit festgehalten ist, indem die Gottheit selbst sich infolge des hochgespannten Monotheismus der jüdischen Religion und der griechischen Philosophie weiter und weiter aus jeglichem Bereich menschlichen Denkens zurückzog. Wir müssen nunmehr diese zwingende Hypothese daraufhin prüfen, ob sie Ordnung oder Unordnung in das Ganze unserer miteinander zusammenhängenden und aneinander angrenzenden Tatsachen bringt.

Das Reich Gottes (des Himmels) ist sicherlich der am meisten in die Augen springende Begriff im Evangelium, wie es uns berichtet ist. מַלְכוּת (chal. מַלְכוּ) ist ein späthebräisches Wort, das namentlich in Daniel hervortritt (16 + 51 mal), bei Esther 26 mal, II. Chron. 17 mal, I. Chron. 11 mal, Esra 5 + 4 mal, Nehemia 2 mal, Jerem. 3 mal, Ps. 5 mal (45 7. 103 19. 145 11. 12. 13), Ecc. 1 mal, I. Kön. 1 mal, I. Sam. 1 mal, Num. 1 mal. Der Begriff des Reiches Gottes ist hier häufig vorhanden, z. B. Dan. 2 44: „Und in jenen Tagen wird der Gott des Himmels aufrichten (יְקִים, ἀναστήσει) ein Reich etc.“; 3 33. 7 14. 18. 22. 27; ebenso in den Psalmen; aber die Phrase selbst begegnet uns nicht. Dieses Reich gehört Gott in dem Sinn, daß er der König ist, ganz gleich, ob er in Person oder durch einen Repräsentanten, einen Vizekönig, sei es den Michael oder den Messias regiert. Seine Untertanen sind insbesondere oder ausschließlich das Volk Israel, die Heiligen. In ihm wohnt Gerechtigkeit; aber das macht es nicht zu einem Reich Gottes; im Gegenteil, die Tatsache liegt vielmehr so: Der Umstand, daß es Gottes Reich ist, macht es notwendigerweise zu einem Reich der Gerechtigkeit. Es ist wichtig, zu wissen, was es allein zu einem Reich Gottes macht, nämlich die Herrschaft Gottes in ihm.

Die Rabbinen reden endlos über das Reich der Himmel, insbesondere über einen, der es sich nehmen wird; aber sie bringen nur wenig oder gar kein Licht in den Gebrauch zu der in Frage stehenden Zeit. Sie scheinen die מַלְכוּת (הַ)שָּׁמַיִם praktisch mit der Herrschaft des Gesetzes zu identifizieren: Das „Himmelreich" annehmen heißt das Gesetz annehmen. Aber eine solche Idee kann für unsere Untersuchung keinen Wert haben.

Wenn wir uns an das Vorgehen Daniels und die sich aufnötigenden neutestamentlichen Stellen halten, können wir kaum sehr irregehen. Daß der Menschensohn im Neuen Testament direkt aus Dan. 7 13 importiert ist, kann keinem Zweifel unterliegen. Die Identität der Phraseologie schließt jede andere Annahme aus. Wir lesen Dan. 7 13: „Da kam einer, der einem Menschensohne glich, mit den Wolken des Himmels heran (ἰδοὺ μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἐρχόμενος)." Man vergleiche hiermit:

Mt. 24 30. 26 64: τ. υἱὸν τ. ἀνθρώπου . . . ἐρχόμενον ἐπὶ τ. νεφελῶν τ. οὐρανοῦ.

Mc. 13 26: τ. υἱὸν τ. ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν νεφέλαις.

Mc. 14 62: τ. υἱὸν τ. ἀνθρώπου . . . ἐρχόμενον μετὰ τ. νεφελῶν τ. οὐρανοῦ.

Luc. 21 27: τ. υἱὸν τ. ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν νεφέλῃ.

Apok. 1 7: ἰδοὺ ἔρχεται μετὰ τῶν νεφελῶν.

Apok. 14 14: κ. ἐπὶ τ. νεφέλην καθήμενον ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου.

Hier ist Mc. 14 62 die Übereinstimmung genau; anderwärts ist die Einsetzung von ἐπί für μετά eine Übersetzung von עִם ad sensum; selbstverständlich saß der Kommende auf den Wolken „zur rechten Hand der Macht"[1]). Mit den endlosen Debatten über den Menschensohn (die von N. Schmidt in der Encyclopedia Biblica, col. 4705—4740 so erschöpfend zusammengestellt und kritisch abgeschätzt sind) haben wir uns wenig zu befassen; sie wurzeln haupt-

[1]) Diese Phrase deutet die sichtbare Gegenwart Gottes selbst an, auf dem Throne sitzend mit dem Menschensohn zu seiner Rechten.

sächlich in falschen Annahmen, die unsere Forschung abzutun scheint. Es gibt noch mehr Theorien als Theoretiker; so gelehrt und geistreich erstere zweifellos sind, so sind sie schließlich nur phantasiereiche Darlegungen imaginärer Tatsachen. Wir machen uns die klare und allein korrekte Bedeutung zu eigen, daß der Menschensohn ein überirdisches, die höchste Gottheit vertretendes Wesen war, der die Herrschaft und die Herrlichkeit und ein Reich empfing, eine ewige Herrschaft und ein unzerstörbares Reich (Dan. 7 14). Es ist nicht vergessen, daß nach den Naassenern „Menschensohn" (Bar-naša) menschliches Wesen, beinahe abstrakt Menschheit bedeutet. Dieses Reich schloß tatsächlich alle Völker, Nationen und Sprachen in sich und war insofern ein irdisches Reich; aber es war durch und vor „dem Alten der Tage" in den Himmel übertragen, und war so ein Reich des Himmels, wie ja auch sein König ein Eingebürgerter des Himmels war. Daß ein solches Reich ein Reich des Himmels (Malkuth [hasch] schāmayim) oder Gottes genannt wurde, ist so natürlich, so unvermeidlich, daß jede Erklärung schon vorweggenommen und überflüssig gemacht ist. Die Art seiner Einführung auf Erden wird in Mt. 25 31—46, einer einzigartigen und unschätzbaren Apokalypse lebendig geschildert. Hier hat der Evangelist für seine furchterweckende Antithese ewiger Strafe und ewigen Lebens offenbar Dan. 12 2 angezogen. Wir finden es nur fast überflüssig zu bemerken, daß es nicht den leisesten Grund gibt, dieses Wort Jesus zuzuschreiben. Es ist nicht einmal gesagt, daß er es gesprochen, und die Zuschreibung ist ganz unmöglich. Es ist nicht die entfernteste Andeutung auf ein zweites Kommen des Menschensohnes; es ist nur das einzige einmalige Kommen, wie es schon Daniel in seinem Gesicht sah, das beschrieben wird; der Sprecher ist offenbar nicht dieser Menschensohn, nicht dieser König, sondern nur einer von vielen Apokalyptikern. Sein Fehlen in den anderen Evangelien zeigt, daß es eben in der gewöhnlichen Tradition Jesus nicht zugeschrieben war, so wenig eine solche Zuschreibung tatsächlich auch beweisen würde. Aber es ist

auch nicht die leiseste Andeutung dafür vorhanden, daß dieses kostbare Fragment nachchristlich war. Sein Wert liegt darin, daß es mit außerordentlicher Klarheit zeigt, welche Begriffe „in jenen Tagen“ bezüglich des Menschensohns, des Königs, des Reiches, seiner Begründung im Himmel und seiner Ausbreitung über die Erde nebst dem Endgericht vorherrschten.

Es scheint deutlich zu sein, daß der Apokalyptiker, der solche Gedanken hegte, sich in den Ideenkreisen des Alten Testaments bewegt haben muß, daß die „Erweckung“, die Anastasis, dieses Königs in seiner Einsetzung und in seiner Bekleidung durch Gott mit allgemeiner königlicher und richterlicher Gewalt bestand; denn diese Idee und sie allein ist alttestamentlich und dem Kontext entsprechend; alles andere ist erzwungen, unnatürlich und immer unbefriedigend.

IV.

Wir gehen jetzt zur Predigt des Täufers über. Daß dies der „Anfang des Evangeliums von Jesus Christus“ ist, wird deutlich bei allen Synoptikern, besonders bei Mc. 1 1. 4 gelehrt, wie man auch immer ἐγένετο konstruieren mag, und ist von niemand bestritten. Die Verkündigung des Johannes lautete: „Tut Buße; denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen“. Mag man sich auch noch so fest an die Tradition halten, man wird sich kaum herbeilassen, zu behaupten, daß der Täufer in diesem Stadium seines Predigens einen Begriff vom Verlauf der Geschichte, wie er jetzt angenommen wird, hatte oder haben konnte. Sicherlich träumte er damals nicht entfernt von der unbemerkten Erscheinung eines Messias in Niedrigkeit, von seinem schimpflichen Tod am Kreuz, von seiner Auferweckung von den Toten, von seiner Himmelfahrt, von seiner zweiten Ankunft in den kommenden Zeitaltern. Soviel ist sicher, wenn irgend etwas sicher sein kann. Nichtsdestoweniger verkündigte der Täufer: „Nahe herbeigekommen ist das Himmelreich“. Im Hinblick auf dies nahe Bevorstehen forderte er vom Volk, daß es Buße tue und sich (zur Er-

lassung seiner Sünden) taufen lasse; er erklärte: „Es kommt einer nach mir, der ist stärker denn ich.“ Danach fällt, wie der gesunde Menschenverstand es fordert, das Kommen des Reiches und des Königs zusammen; was ist auch das eine ohne das andere? Wir können nicht sagen, wie sich der Täufer diesen einen Mächtigeren, der da kommen sollte, genau vorstellte; das war gewissermaßen eine Sache des Temperaments und variierte von A bis Z. Wenn nicht alle Anzeichen trügen, und wenn insbesondere Mt. 3 12 im wesentlichen authentisch ist, dann war der Täufer ein strenger Prediger und lehrte den tatsächlichen Anbruch des Reiches als etwas Katastrophenartiges,[1]) als eine gewaltige und feurige Wiedergeburt der bewohnten Erde. Diese Ansicht war an sich in hohem Grade wahrscheinlich und durch Dan. 12 und Mal. 4 dringend empfohlen. In jedem Falle jedoch mußte das unmittelbare Kommen des Königs und des Reiches mit unwiderstehlicher Macht geschehen. Auf alle Fälle kam der König geradeswegs in sein Reich und war bekleidet mit Macht und getragen durch die Allmacht Gottes. Daher war er bereits „erweckt“ von Gott, bereits erhoben zur rechten Hand der Majestät in der Höhe, bereits „der von Gott bestimmte Richter über Lebende und Tote“ (Act. 10 42), „der da zukünftig ist, zu richten Lebende und Tote, sowohl seine Erscheinung als auch sein Reich“ (II. Tim. 4 1), „der bereit ist zu richten die Lebendigen und die Toten“ (I. Petr. 4 5). Dieses unmittelbar bevorstehende Gericht ist der Refrain der Predigt des Täufers, es war unzertrennlich von dem Kommen des Reichs und setzte die bereits vollzogene Einsetzung (Erweckung, Anastasis) des obersten Richters voraus.

Es ist nicht behauptet, daß Johannes tatsächlich die Ausdrücke ἀνάςταςις oder ἀνέςτηςε oder ἤγειρε oder irgend etwas auf Aramäisch Gleichbedeutendes gebrauchte, obgleich es fast verwunderlich erscheinen würde, wenn er sie vermieden hätte: aber als sicher muß angenommen werden, daß er als

---

[1]) So lehrte auch der Apokalyptiker von Mat. 24 27.

seine Botschaft genau die Ideen verkündigte, die gewöhnlich im Alten Testament mit diesen Worten ausgedrückt wurden und die auch wiederholt in der ersten Predigt, wie sie uns in der Apostelgeschichte berichtet wird, mit den gleichen Worten ausgedrückt waren. Es kann auch nicht der Schatten eines Zweifels darüber sein, daß er alle diese Phrasen in dem geheiligten, alttestamentlichen Sinne verstanden hat und verstehen mußte.

Doch diese Predigt war der „Anfang des Evangeliums von Jesus Christus". Es ist nicht gesagt, daß Johannes das Wort Jesus gebrauchte, obgleich es in hohem Grade möglich ist. Denn in der Apostelgeschichte begegnen wir alten Christen, Verehrern von Jesus, deren Lehre nicht über die Predigt des Johannes hinausgegangen war. Solche waren die „Zwölf Jünger", die Paulus in Ephesus fand (Act. 19 1—7), die nicht wußten, was ein heiliger Geist sei, die mit der Taufe des Johannes getauft waren, und die doch zu dem Glauben gekommen waren (πιςτεύςαντες), augenscheinlich an „den Einen, der kommen sollte", d. h. „an Jesus", obgleich wir darüber nicht sicher sein können, daß Johannes selbst „den Einen, der da kommen sollte", mit „dem Jesus" identifizierte. Indessen werden alle Zweifel noch mehr durch die Episode des Apollos gelöst (Act. 18 24—28). Dieser beredte Alexandriner, mächtig in der Schrift, mündlich unterwiesen im Weg des Herrn (in der neuen Propaganda), ein Mann mit glühendem Geist, „hatte sich daran gewöhnt, mit Genauigkeit zu verkündigen und zu lehren die Lehre über Jesus (τὰ περὶ τοῦ Ἰηςοῦ), obgleich er nur von der Taufe des Johannes wußte". Diese Tatsache, die an Wichtigkeit keiner zweiten im Neuen Testament nachsteht, kann nicht bezweifelt werden und zeigt, daß der Weg des Herrn (das Evangelium), die Lehre über den Jesus, begeistert und mit Fleiß weit und breit von eifrigen Missionaren, die kein Wissen von einem Erdenleben Jesu besaßen, verkündigt wurde. Und zwar nur als Äquivalent der Verkündigung des Johannes: „Das Himmelreich ist da!" Hierin liegt nichts, das uns überraschen könnte. Wenn der Eine, der da kommen sollte, sei es von

Johannes, sei es von seinen Nachfolgern mit Jesus identifiziert wurde, und kein Grund vorlag, warum er es nicht sein sollte, — dann wurde die Lehre von dem Einen, der kommen sollte, zur „Lehre von dem Jesus“, und es lagen dann viele Gründe zu ihrer eifrigen Verkündigung weit und breit vor. In dieser Lehre war der Begriff der Anastasis sicher vorhanden, ganz gleichgültig, ob das Wort gebraucht wurde oder nicht. Denn diese Schüler des Johannes konnten ebensowenig wie er selbst predigen, daß das Reich da sei, daß der König, der Mächtigere im Begriff stand zu kommen, um das Erdreich zu richten, ohne gleichzeitig zu verkündigen, daß Gott ihm dieses Reich und dieses Gericht gegeben, ihn zu diesem Thron der Herrlichkeit „erweckt“, ihn erhöht und ihm den Namen über alle Namen gegeben hätte (Phil. 2 9). Welchen Namen? Die natürliche, die fast unausweichliche Annahme ist die, daß es der Name JHVH war; aber es mag wohl der Name Jesus gewesen sein, wie V. 10 erklärt, der bisweilen als der Name „des Gottes der Hebräer“ empfunden wurde; wie uns der Pariser Papyrus Linie 3119—20 lehrt: „Ich beschwöre dich bei dem Gott der Hebräer, Jesus“. Möge dem sein, wie ihm wolle, es bleibt sicher, daß der Täufer und seine Jünger „die Erweckung“ einer neuen Gottheit, des Mächtigeren, des Einen, der da kommen sollte, gelehrt haben müssen; wir können übrigens nicht begreifen, wie sie die alttestamentlichen Redeweisen glücklich umsteuert haben könnten, selbst bei der unmöglichen Annahme, daß sie es gewünscht hätten.

Die vorstehenden Ergebnisse scheinen einen so hohen Grad von Gewißheit zu besitzen, wie man es bei solchen Gegenständen zu erreichen hoffen kann. Wir wollen nun unter keinen Umständen das Gewisse und das nur Wahrscheinliche vermengen, sondern lieber unterscheiden; nichtsdestoweniger müssen wir, um uns gegen Mißverständnisse zu schützen, an dieser Stelle unsere Vermutung zum Ausdruck bringen, daß der Täufer selber zuerst „den Jesus“ nicht verkündigt hat. Dies scheint die allgemeine stillschweigende Annahme der Evangelienerzählungen zu sein. Insbeson-

dere scheint dies der Sinn der bekannten Sendung des gefangenen Johannes (Mt. 11 2—6; Luc. 7 18—23) zu sein: „Bist du, der da kommen soll, oder sollen wir eines anderen warten?“ Uns zeigt dies den Zusammenfluß zweier Ströme religiösen Denkens an, — des Evangeliums von dem Einen, der kommen soll, und des Evangeliums von dem Jesus, — die hinfort ihre Wasser für immer vermengen sollten. Der frühere scheint fast reiner Judaismus oder vielleicht sogar nur palästinensischer Judaismus gewesen zu sein, der von Daniel ausging und nur wenig über den geläufigen apokalyptischen Messianismus hinausging. Er hat nur mäßig ausgedehnte literarische Reste im Neuen Testament zurückgelassen. Der zweite scheint in der Diaspora geboren zu sein und war zuerst nur halb jüdisch, halb griechisch resp. halb heidnisch. Als solcher muß er die strenge Orthodoxie Palästinas, des Tempels und des Synedriums geärgert und, obgleich einige gewinnend, um so mehreren Anstoß gegeben haben. Dies scheint die Bedeutung der Worte „des Jesus“ zu sein: „Gesegnet ist, der sich nicht an mir ärgert“. Welch anderer angemessener Sinn kann ihnen sonst gegeben werden?

Es gibt vieles im Neuen Testament, das stark auf den halb heidnischen Ursprung der Jesusverehrung hindeutet, sehr vieles, bei dem wir hier nicht verweilen können; aber es ist schwer, dies zu übergehen, ohne die Tatsache zu erwähnen, daß Jesus als „aus Galiläa“ zu der (jüdischen) Taufe des Johannes kommend dargestellt wird, „aus dem Galiläa der Heiden“. In der Finsternis, in der Gegend und dem Schatten des Todes war es, wo das große Licht aufging (Mt. 4 12—16). Welche andere angemessene Erklärung lassen diese Verse zu?

Joh. 1 19—37, eine bemerkenswerte Stelle, läßt den Täufer bestimmtes und wiederholtes Zeugnis von „dem Jesus“ ablegen. Der Johannes der Synoptiker ist dort nicht leicht zu erkennen; aber das Echo des Einen, der da kommen soll (ἐρχόμενον), wird in V. 9 mit überraschender Klarheit vernommen („das war das wahrhaftige Licht — kommend in die Welt“), und ebenso in den Versen 27. 29. 30, die ge-

nau in dem wiederholenden Stil der johanneischen Schriften gehalten sind. Genau wie wir erwarten müssen, erklärt der Täufer: „Und ich kannte ihn nicht; sondern auf daß er offenbar würde in Israel, bin ich gekommen zu taufen mit Wasser“ (V. 31). Dies scheint so deutlich wie Flüstern ins Ohr zu sagen, daß „der Jesus“ der ursprünglichen Verkündigung des Johannes unbekannt war, daß „der Jesus“ nicht beheimatet oder zuerst offenbar war in „Israel“, sondern daß er „offenbar gemacht wurde“ auf eine bestimmte Weise in Verbindung mit der Verkündigung des Täufers. Man beachte auch V. 37, wo „zwei Jünger des Johannes dem Jesus folgten“, d. h. Jünger „des Jesus“ wurden. Ebenso merke man auf Kap. 3 22 f.: „Danach kam Jesus und seine Jünger in das jüdische Land und hatte daselbst sein Wesen mit ihnen und taufte“. Aber nach dem vorhergehenden 2 13 bis 3 21 scheint es klar, daß er schon in Judäa und zwar tatsächlich in Jerusalem war; dieses Gehen in das judäische Land scheint daher den Fortschritt des Jesus-Kultes aus der Diaspora in die orthodoxe Judenschaft anzudeuten. Die Bestätigung dafür finden wir in folgendem. Die Jünger des Johannes berichten ihm (V. 26), daß „dieser (Jesus) taufe und alle zu ihm kämen“. Johannes jedoch ist darum nicht eifersüchtig, sondern freut sich, wie der Bräutigam sich freut. „Er muß wachsen, ich aber muß abnehmen. Der von oben herkommt, ist über alle. — Der Eine, der da vom Himmel kommt, ist über alle“ (V. 30—32). Hier scheint die allmähliche Erhebung der Jesusidee über die Idee des Einen, der da kommen soll, angedeutet zu sein. Sicherlich ist hier vorsichtig ein Antagonismus zwischen den beiden Ideen enthüllt. Ein Antagonismus, den der Evangelist zu entfernen sucht. Gerade ein solcher Gegensatz erscheint natürlich, ja sogar unvermeidlich, wenn die ursprünglichen Beziehungen angedeutet waren. Andererseits ist er absurd und unmöglich, wenn wir die Berichte unkritisch nach ihrer Wortbedeutung hinnehmen. Wie hätte denn auch nur der Schein einer Rivalität zwischen Johannes, dem Herold, und Jesus, dem König, entstehen

können, wenn die ganze Funktion des ersteren in der Proklamierung des letzteren bestand? Was konnte es für einen anderen Sinn haben, ein Jünger des Johannes zu sein, als den, an seine Botschaft zu glauben? Und wie konnte jemand an seine Botschaft glauben, ohne gleichzeitig an den Einen, der da kommen sollte, zu glauben (den Jesus), den er wiederholt öffentlich verkündigte und dessen Identität er feststellte? Ein Jünger des Johannes muß daher auch ein Jünger „des Jesus“ gewesen sein. Nichtsdestoweniger werden diese beiden Klassen fortgesetzt als verschieden und sogar als einander entgegengesetzt hingestellt. Es bleibt nichts übrig, als anzuerkennen, daß die beiden großen Ideen des Einen, der da kommen soll, des Größeren (des Christus, des Messias) und des Jesus ursprünglich verschieden waren, aber schließlich zu dem einen, dem die Welt erobernden Begriff des Jesus — Christus vereinigt wurden.

Wir müssen nun zunächst auf das Gebet des Herrn blicken, in dem die Jünger beten gelehrt werden: „Dein Reich komme“. Natürlich ist es wohlbekannt, daß diese Bitten sämtlich in mehr oder weniger ausgedehnter Gestalt den Rabbinen geläufig waren, so insbesondere in dem berühmten Gebet Sh' mōneh 'esreh, für welches kürzere Substitute begehrt waren. Diese besondere Bitte bezieht sich augenscheinlich auf das eifrige Sehnen nach dem Himmelreich, dessen Anbruch der Täufer verkündigte. Wenigstens ist diese Interpretation natürlich und völlig im Einklang mit unseren allgemeinen Behauptungen. Die nächste Bitte, „dein Wille geschehe im Himmel wie auf Erden“, scheint uns in sehr enger Beziehung zu der vorhergehenden zu stehen und zu besagen, daß der Zweck Gottes ebenso hier auf Erden erreicht werden möchte, wie er bereits im Himmel erreicht ist. Aber der Wille Gottes ist nichts anderes als die Aufrichtung seines Reiches: die Meinung ist daher die: laß deinen Willen erfüllt werden durch die Aufrichtung deines Reiches hier auf Erden, wie er bereits erfüllt ist durch die Errichtung dieses Reiches im Himmel.

Noch weit wichtiger ist jedoch die allgemeine Lehre

betreffs des Reiches besonders in den Parabeln vom Reich. In den letzten Jahren hat dieser Gegenstand tieferes und tieferes Interesse erweckt und durch manche Hände eindringende Behandlung erfahren. BALDENSPERGER brach die Bahn in seinem Werk „Das Selbstbewußtsein Jesu" (1888), ihm folgten ISSEL (1891), SCHMOLLER (1891) und JOH. WEISS (1892), BOUSSET (1892), SCHNEDERMANN (1895) und BUGGE (1903). Bei großer Verschiedenheit im Urteil bezüglich der Details sind sich diese Gelehrten doch im allgemeinen bezüglich gewisser grundlegender, unmißverständlicher Tatsachen einig.

1. Die Predigt vom Reich nahm sowohl bei Johannes als auch bei Jesus ihren Ausgangspunkt in der gleichen allgemeinen, populären Erwartung eines plötzlichen Einbrechens der göttlichen Macht zur Einrichtung einer neuen Ordnung der Dinge, einer neuen Herrschaft Gottes durch Gott selbst oder durch seinen Bevollmächtigten, sei es den Messias oder Michael oder den Menschensohn.

2. Nicht minder steht fest, daß die Parabeln eine ganz und gar verschiedene Auffassung vom Reich darstellen, aus dem das eigentlich ursprünglich katastrophenartige und göttlich dynamische Element so gut wie verschwunden ist, und in dem die moralische, geistige, stufenweis fortschreitende, evolutionäre, eine allmähliche Umbildung andeutende Auffassung die andere beinahe völlig verdrängt hat. Das Problem, das sich so dem Kritiker von selbst aufdrängt, ist dies: „Wie sollen wir diesen Widerspruch erklären? Warum ist die Lehre vom Reich der ursprünglichen Predigt vom Reich so fremd?" Wahrhaftig, ein sehr ernstes Rätsel an der Pforte des Neuen Testaments. So gleicht Mt. 24 27 das bevorstehende Kommen des Menschensohnes großartig dem glänzenden Blitz, der im Osten ausbricht und bis zum Westen leuchtet; aber anderwärts ist die Entwickelung des Reiches ebenso unmerklich wie das Keimen eines Saatkorns oder das Gären des Sauerteigs (Mt. 13 31. 33; Mc. 4 26—28)!

Wir werden jenen geistvollen Kritikern in ihren mühsamen Versuchen, dies Rätsel zu lösen, nicht folgen. Viel-

leicht ist auch nicht einer von ihnen mit seinem eigenen Ergebnis ganz zufrieden. Aber eine Lösung wird gefordert, und jeder hat sich die seinige nach bester Fähigkeit in den Terminis seines eigenen Verständnisses der Persönlichkeit Jesu konstruiert. Hier liegt der Grundfehler aller dieser Lösungen. Es gibt keine denkbare Konstruktion dieser Persönlichkeit, die irgendwie den in Frage stehenden Widerspruch zu erweichen vermöchte. So lange wir diese Parabeln als die tatsächlichen Äußerungen des Jesus betrachten, wird die Diskrepanz zwischen Lehre und Predigt allen Anstrengungen einer Versöhnung fortgesetzt spotten. Aber es gibt tatsächlich keinen genügenden Grund, diese Parabeln einem historischen Jesus zuzusprechen; es gibt den besten aller Gründe, sie dem allgemeinen harmonistischen Geist zuzuschreiben, der das Neue Testament durch Überarbeitung längst vorhandener Materialien im allgemeinen Interesse der ein Jahrhundert währenden Bewegung hervorbrachte, die in die älteste katholische Kirche ausmündete. Bezüglich des einen und zwar des wichtigsten, des Gleichnisses vom Säemann werden wir weiter unten beweisen, daß es ursprünglich eine Allegorie der Schöpfung war und erst viel später zu einer Allegorie des Evangeliums umgebildet wurde.

Für uns liegt gegenwärtig der Hauptpunkt in der zugegebenen Tatsache jener klaffenden Diskrepanz zwischen Predigt und Lehre. Diese Tatsache ist bis dahin nicht aus sich selbst verständlich gemacht worden, gleichviel wie ingeniös wir uns auch „das Selbstbewußtsein Jesu“ denken mögen. Sie kann nur in ihrer historischen Fassung verstanden werden, und zwar nur als eins unter vielen ähnlichen Phänomenen einer Umgestaltung der Propaganda, eines tiefen und vollständigen Wechsels in der ganzen Form und dem ganzen Inhalt der ersten Verkündigung. Die Zeichen für diese Metamorphose liegen beinahe auf jeder Seite des Neuen Testaments offen zutage. Widersprüche sind tatsächlich eine der bemerkenswertesten und eindringlichsten Tatsachen, die dem begegnen, der diese Schriften studiert; Baur merkte schon vor langem, daß

die Erklärung dieses alles durchdringenden Selbstantagonismus das eigentliche Problem und Ziel der Kritik sei, und er machte einen kühnen und glänzenden Versuch der Erklärung in seiner zweigliedrigen Formel des Paulinismus gegenüber dem Petrinismus. Aber seine scharfe Sonde reichte doch nicht an das Herz der Sache. Jüdisches und heidnisches Christentum waren in der Tat umfassende, wenn auch verschwommene Fakta, mit denen wir sicherlich zu rechnen haben; aber alle die literarischen und anderen Fakta jener Ära als Ausdrücke ihrer gegenseitigen Opposition und Reaktion erklären zu wollen, heißt runde Pflöcke für viereckige Löcher anfertigen.

Wir behaupten, daß die ursprüngliche Verkündigung vom Reich bezüglich ihres allgemeinen Geistes und Inhalts weder zweifelhaft ist noch sein kann; die nachfolgende Lehre kann nur ex eventu als eine wohlüberlegte Korrektur (so überall im Neuen Testament) verstanden werden. Das Reich, das im Anbruch war, kam tatsächlich niemals. Der Eine, der da kommen sollte, kam in Wirklichkeit nicht. Die erhabene Versammlung in den Wolken des Himmels wurde niemals sichtbar abgehalten. Als die „glühende Hoffnung“ auf diese Wunder unter der erkältenden Logik der Tatsachen, insbesondere der Zerstörung Jerusalems zu nichte wurde, empfand man scharf eine Enttäuschung, der man sich anpassen mußte. Das christliche Bewußtsein war der Aufgabe gewachsen. Es begegnete dieser Enttäuschung und überwand sie und gestaltete sie durch manche Erfindungen um, zu denen auch die Lehre vom Reich und die von dem Zweiten, der da kommen sollte, gehörte. Diese beiden Lehren reihen sich selbst ein, die eine zur Rechten, die andere zur Linken der neuen Lehre der Anastasis. Alle drei stehen und fallen miteinander. — Es ist bekannt, daß das Neue Testament nichts von „einer zweiten Ankunft des Kommenden“ weiß. Der Ausdruck findet sich zuerst in Schriften wie dem Evangelium des Nikodemus 22, Justins Apologie 1 52 (Δύο γὰρ αὐτοῦ παρουϲίαϲ προεκήρυξαν οἱ προφῆται· μίαν μέν, . . ., vgl. auch

Tr. 14, 31, 32, 40, 49, 52, 110); aber dies alles ist eine Erdichtung der Phantasie Justins. Selbst bei Ignatius bedeutet παρουcία (Phil. 9) noch die eine Gegenwart Christi auf Erden, wie die Reihenfolge zeigt: „Die Parusie unseres Herrn Jesu Christi, sein Leiden und Auferstehen". So bedeutet auch Act. 7 52 „das Kommen (ἐλεύcεωc) des Gerechten" nur das eine einzige Kommen. Nur Act. 1 11 ist von einem Kommen nach der Himmelfahrt die Rede: „Dieser Jesus, welcher von euch ist aufgenommen gen Himmel, wird kommen, wie ihr ihn habt gesehen gen Himmel fahren". Hier findet sich, wie wir vermuten, die erste Andeutung eines zweiten Kommens — augenscheinlich ist es das Werk des letzten Kompilators der Apostelgeschichte und datiert aus dem ersten Teil des II. Jahrhunderts. Wie weit dies von den ursprünglichen Vorstellungen abweicht, sieht man an der Behauptung V. 3, daß Jesus von seinen Jüngern gesehen wurde und mit ihnen über das Reich Gottes sprach 40 Tage nach seinem Leiden. Parousia (Aram. metita) wird im Neuen Testament von der Gegenwart Jesu beinahe 20mal gebraucht. Aber nirgends ist dort eine zweite Parusie angedeutet. In der einen Stelle, II. Petr. 1 16 ist alle Möglichkeit eines Zweifels ausgeschlossen: „Denn nicht, weil wir wohlausgesonnenen Fabeln folgten, haben wir euch die Macht und Parusie unseres Herrn Jesus Christus kund getan, sondern weil wir Augenzeugen seiner Majestät waren usw." Daher sind wir, da die Parusie sicherlich manchmal das eine Erscheinen bedeutet, und da sich nirgends ein Wink für eine andere Bedeutung findet, gezwungen, zu glauben, daß es zuvörderst eine Sache und nur eine Sache bedeutete, und daß jede Idee irgend einer anderen Beziehung, z. B. auf ein zweites Kommen, ein lediglich sekundärer Gedanke ist.

Das Gleiche kann von dem Terminus Epiphanie gesagt werden, der 6mal vorkommt: II. Thess. 2 8; I. Tim. 6 14; II. Tim. 1 10. 4 1. 8; Tit. 2 13. Einmal geht die Beziehung deutlich auf das eine Kommen (II. Tim. 1 10): „Jetzt aber kund getan worden ist durch die Erscheinung unseres

Heilandes Christus Jesus, der den Tod zu nichte gemacht hat usw." Hier ist nichts von einer zweiten Epiphanie angedeutet. Das verwandte Verbum ἐπιφαίνω wird 4mal gebraucht, einmal von der erfüllten Erscheinung der rettenden Gnade Gottes (Tit. 2 11) und einmal von der gleichfalls erfüllten Erscheinung „der Menschenfreundlichkeit unseres Gottes-Heilands" (Tit. 3 4), einmal vom Licht (Luc. 1 79) und einmal von den Sternen (Act. 27 20). Im neutestamentlichen Sprachgebrauch hat man also keine Gewähr für eine Beziehung sei es der Parusie oder der Epiphanie auf eine zweite Ankunft, man hat eher das Gegenteil dafür.

Selbstverständlich ist damit nicht gesagt, daß der Schreiber oder Revisor niemals eine solche Beziehung beabsichtigt hätte. Wenn man die Jünger fragen läßt: „Sage uns, wann wird das sein, und was ist das Zeichen deiner Ankunft und des Endes der Welt?" (Mt. 24 3) — so ist augenscheinlich die Beziehung auf ein zweites Kommen unmißverständlich, da sie Jesus anreden! Aber gibt es wirklich auch nur einen, dessen Ansicht in solchen Dingen Gewicht hat, der sich nicht innerlich gewiß wäre, daß diese Anrede unhistorisch ist und nur zu der dramatischen Einrahmung der Apokalypse gehört, die folgt? Glaubt auch nur ein Kritiker ganz echt daran, daß die Jünger tatsächlich Jesus gefragt hätten, wann und wie er zur Erde zurückkehren würde, wenn sie sich nicht vorstellen konnten, daß er sie verlassen würde! Und daß er ihnen tatsächlich mit einer wohlgefeilten und unermeßlichen Lüge geantwortet haben würde? Ein solcher würde sich einer ewigen Sünde schuldig machen und weit schlechter als ein Ungläubiger sein. Nein, dazu braucht es sicherlich nicht zu kommen. Die Worte sind augenscheinlich Jesu lediglich zur Introduktion einer Rede durch ein späteres Denken in den Mund gelegt, sie sind in Wirklichkeit nichts als die eigene Vorstellung des Apokalyptikers von der nahenden Parusie und dem Gericht und dem neuen Äon. Es flatterten in die Winde jener Zeit und jenes Himmelsstrichs zweifellos viele solcher sibyllinischen Blätter, — wir sind sehr dankbar, daß

uns dieses eine aufbewahrt blieb. (Es ist damit nicht gemeint, daß die Kap. 24 und 25 eine Einheit sind; sie sind offenbar komponiert.) Wir bemerken, daß „dieses Evangelium vom Reich in der ganzen Welt verkündet werden soll zu einem Zeugnis für alle Nationen, und dann wird das Ende kommen“. So sehen wir, daß „das Evangelium vom Reich“ die Verkündigung davon war, daß eine Person (der Menschensohn) zum König (im Himmel) gemacht sei, daß er bald kommen und sein Reich auf Erden aufrichten werde, und daß dies Evangelium weit und breit allen Heiden verkündet werden solle. Dies war genau das Tun des Täufers und nicht bloß des Täufers, sondern auch des Apollos und zweifellos vieler anderer; denn Apollos selbst war ein Katechumene. Ob das Wort Anastasis gebraucht wurde oder nicht, der Gedanke stand bestimmt im Mittelpunkt bei diesen Evangelisten; sie müssen gesagt haben: „Gott hat erweckt (ἀνέϲτηϲε) seinen Vertreter, seinen Messias, den Menschensohn.“ Und sie sagten es, wie die Apostelgeschichte 3 22. 26. 13 32 bezeugt. Von diesem „Evangelium vom Reich“ war die sekund¨re Idee der Auferweckung positiv und notwendigerweise ausgeschlossen, ebenso die sekundäre Idee der zweiten Ankunft des Kommenden, und ebenso die sekundäre Idee vom Reich, wie sie in den Parabeln entwickelt wird. Es scheint unmöglich, alle diese nicht als „neue Sippe“ zu erkennen, als epigonenhaft, als unvermeidliche Berichtigungen der sich den unnachgiebigen Gußformen der Geschichte anpassenden apokalyptischen Ideen; wo solche Erkenntnis fehlt, ist es in gleicher Weise unmöglich, das Neue Testament und die Entstehung des Christentums zu verstehen.

Man wird selbstverständlich fragen: wann, wo und durch wen ist diese Umbildung der Ideen bewirkt worden? Wir dürften nicht mehr imstande sein, diese Fragen präzis und hinreichend zu beantworten. Die Materialien der Kenntnis davon sind nicht in unsern Händen. Aber dieses Nichtwissen kann kein Argument gegen unsere Behauptungen begründen. Wo immer, wann immer und durch wen immer die Umprägung veranlaßt wurde, sicher ist, daß sie tatsäch-

lich stattfand. Daß die Termini „erweckte“, Reich des Himmels, Parusie usw. in dem früheren Sinne verwandt wurden, ist absolut sicher; daß sie auch in dem späteren Sinne gebraucht wurden, ist ebenso gewiß. Daher trat zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Platze durch eine bestimmte Wirkung der Wechsel ein. Genau so urteilen wir über die Entstehung des Menschen oder eines Säugetieres. Zu einer bestimmten Zeit in der geologischen Vergangenheit war er nicht auf Erden; in einer etwas späteren Zeit war er auf Erden; darum muß er zu einer gewissen Zwischenzeit auf Erden erschienen sein — aber wie? Entweder durch bekannte Prozesse der Erzeugung, der gradweisen Abstammung, oder nicht; und dann in letzterem Fall durch irgend einen besonderen Akt der Schöpfung aus dem Erdenstaub, durch ein Zusammenwehen physischer Elemente. Wer das zweite ablehnt, muß das erste annehmen, mag es noch so schwer sein, es sich vorzustellen, noch so unmöglich, die fehlenden Vermittlungsstufen zu entdecken.

Ebenso ist es auch bei uns der Fall. Die beiden Stufen sind entscheidend ermittelt, die Mittelstufen des Übergangs muß man sich denken. Die Orthodoxie hat in der Tat ihre eigene Theorie über den Gegenstand, die nicht verachtet oder leichthin gering eingeschätzt werden darf. Sie fordert eine lange Kette von Wundern und Mißverstand, eine komplizierte Maschinerie künstlicher und unverständlicher Exegese und daneben eine Weltanschauung, die den Tatsachen der Geschichte und des Lebens nicht ins Auge schauen und die Zustimmung des menschlichen Intellekts und die Achtung des menschlichen Herzens nicht beanspruchen kann. Andererseits ist die gegenwärtige liberale Theologie, wie erstaunlich gelehrt und scharf und mutig und aufrichtig sie auch sein mag, noch weit weniger imstande, den Forderungen der Konsequenz und des gesunden Menschenverstandes zu entsprechen; sie ist noch gefesselt an den toten Körper eines hilf- und hoffnungslosen Rationalismus.

Wir machen keinen Versuch, hier am wenigsten, den Prozeß der Umbezeichnung, welcher stattgefunden haben muß, zu skizzieren. Aber wir rufen keine anderen Vermittelungen herbei als die, die uns bereits aus den Blättern der Geschichte bekannt sind. — Gibt man die ursprüngliche Verkündigung von dem nahe herbeigekommenen Himmelreich zu, von dem Kommen des Menschensohnes, von dem Erwecken dieser neuen stellvertretenden Gottheit, und gibt man insbesondere den naheliegenden Doppelsinn von „erweckt“ (ἀνίστημι, ἐγείρω, (qîyyēm), hēqîm, ʿomēd) zu, gibt man auch die Notwendigkeit einer Uminterpretierung zu, eine Notwendigkeit, die durch den unbekümmerten Gang der Ereignisse, die diese Worte ihrer älteren Bedeutung entleerten, auferlegt war; gibt man auch die seitenverwandte Idee eines „leidenden Messias“ (Jes. 52. 53) und der Passion des Christus (τὰ παθήματα τ. Χ., besonders im I. Petrus-Brief) zu; und gibt man auch die platonische Idee der Verfolgung des Gerechten zu (Rep. 2 360—62), und gibt man endlich die Tendenz des Orientalen zur Vergeschichtlichung zu, jede Form der Wahrheit, wie abstrakt, spekulativ oder über alle Erfahrung hinausgehend sie auch sein mag, zu einer Lehrerzählung zu gestalten — gibt man dies alles zu, und nicht eins davon kann auch nur für einen Augenblick geleugnet werden, — dann haben wir für die in Frage stehende Umbezeichnung Material und Anregung in Fülle.[1])

Es ist nicht der Zweck dieser Untersuchung, eine Theorie über diesen Gegenstand zu entwickeln; aber wir können nicht schließen, ohne die Aufmerksamkeit auf eine fundamentale Stelle I. Tim. 3 16 zu lenken. Die textkritische Frage braucht uns nur wenig zu beschäftigen. Ob ὅς oder θεός gelesen wird, so viel ist deutlich, daß dem Autor ein göttliches Wesen vorschwebt, seine Erklärungen sind von einem geringeren Wesen nicht verständlich. Dies ist wahrscheinlich

---

[1]) An assyrisch-babylonische resp. sumerische Ideen, wie z. B. der Welt-Mutter-Göttin NIN-TU, scheint es gerade hier nicht nötig zu erinnern.

das älteste Glaubensbekenntnis, das auf uns gekommen ist. Wir bemerken, daß die Szene noch hauptsächlich im Himmel vor sich geht. „Ward offenbart im Fleisch“ darf nicht im Licht der Evangeliengeschichte gedeutet werden, zu der es wahrscheinlich keine Beziehung hat. Es ist ein „Geheimnis“, das auf diese Weise dargestellt wird, und die Anspielung geht wahrscheinlich auf irgend eine Geheimlehre oder Darstellung. „Ward gerechtfertigt im Geist“ ist im höchsten Grade rätselhaft. „Erschien den Engeln“ kann sich auf das Kommen mit Engeln (Mt. 25 31) beziehen, obgleich es unsicher ist. „Ward verkündigt unter den Heiden, geglaubt in der Welt, ist erhoben in Herrlichkeit“ — alles ist in der Tat geheimnisvoll. Beim letzteren könnte man denken, daß es sich auf die Himmelfahrt bezöge; aber es kann ebensowohl auf die ursprüngliche Erhebung zur rechten Hand Gottes anspielen. Man kann sicher aus diesem „Geheimnis“ nichts machen, aber es scheint auf eine Glaubensstufe zurückzuweisen, von der wir kaum einen Begriff haben. Es zeugt beredt von dem Fluß der Ideen in jener früheren Zeit. Sicher hätte niemand, der irgendwie vorwiegend in Begriffen des Neuen Testamentes erzogen war, wenn man von ihm gefordert hätte, in aller Kürze in sechs Sätzen ein Kompendium des christlichen „Geheimnisses der Gottseligkeit“ zu geben, Ausdrücke gewählt, die diesen glichen; er hätte kaum einen von den sechs gebraucht. Er hätte sicher nicht verfehlt, die Geburt, das Leben, den Tod, die Auferstehung zu erwähnen. Wir wiederholen: der unbekannte Autor des Hexastichs muß die christliche Propaganda in einer Weise aufgefaßt haben, welche wir durch das Neue Testament keineswegs vorbereitet sind, uns vorzustellen.

IV.
DER SÄEMANN SÄT DEN LOGOS.

Nicht versteht ihr diese Parabel,
und wie werdet ihr alle die Parabeln wissen?

Markus 4 $_{13}$.

Die Evangelien als Literaturprodukte betrachtet erhalten offenbar durch nichts so sehr ein eigenartiges Gepräge, als durch die Parabeln. Kritiker ersten Ranges haben umfangreiche Abhandlungen zur Auslegung der parabolischen Abschnitte des Neuen Testaments geschrieben, und man hat behauptet, daß das übermenschliche Element gerade in diesen parabolischen Abschnitten besonders zutage tritt, da man ein gleiches nirgends sonst in der Literatur finden kann: Willst du jemand davon überzeugen, daß diese Parabeln in irgend einem Sinn inspiriert sind, so laß ihn den Versuch machen, Parabeln, wie wir sie in den Synoptikern finden, zu schreiben. Daß Jesus in der Tat wie kein anderer Mensch zu sprechen verstand, zeigt sich, wie man glaubt, besonders klar daran, daß er in Parabeln redete (JÜLICHER, I. S. 22—23).

Unter allen ragt die vom verlorenen Sohn sowohl in literarischer Hinsicht als auch hinsichtlich des Interesses, das sie uns vom rein menschlichen Standpunkt aus abgewinnt, hervor. Beinahe jeder nennt sie sicherlich die schönste. Die Synoptiker selbst aber haben unzweifelhaft dem Gleichnis vom Säemann den ersten Rang eingeräumt. Wir finden es in allen drei Evangelien, und der Meister selbst hat es bis ins Kleinste erklärt; zudem nimmt es, da

es an der Spitze aller Parabeln steht, auch insofern den Ehrenplatz ein. Seine Wichtigkeit ist von den großen Meistern der Auslegungskunst einmütig anerkannt: Jülicher widmet ihm 25 Seiten der Erörterung (514–538), Bugge 23 Seiten (302—325).

Wir müssen zugeben, daß auf den ersten Blick in der Parabel wenig zu liegen scheint, das einen solchen Aufwand exegetischer Kunst herausfordert. Die Dinge, die sie erzählt, sind höchst einfach und bekannt, sodaß man die Möglichkeit eines Mißverständnisses für ausgeschlossen halten sollte. Und haben wir nicht in jedem der drei Berichte eine autoritative, bis ins kleinste Detail sich erstreckende Auslegung? Wozu brauchen wir da noch andere Ausleger?

Aber gerade an diesem Punkt zeigt sich, daß die Dinge nicht so liegen, wie sie scheinen. Diese große Parabel steht am Scheitelpunkt eines Winkels, am Ausgang verschiedener Wege. Die ernste Frage, auf die der Exeget stößt, ist die: Was hat man unter der Parabel zu verstehen? Ist sie eine Allegorie, oder ist sie es nicht? Mit der Antwort auf diese Frage legt man das Prinzip und damit auch die Methode der Auslegung fest. Beinahe 1800 Jahre lautete die Antwort bejahend: Die Parabeln wurden als Allegorien betrachtet, und ihre Auslegung war die allegorische. In der alten Kirche war Origenes der oberste Meister dieser Art der Auslegung (186—253 n. Chr.), und selbst in neuerer Zeit ist er kaum übertroffen. Aber kein noch so großer Scharfsinn vermag alle Möglichkeiten bei dieser Auslegungsweise zu erschöpfen. Neunundneunzig annehmbare und erbauliche Deutungen lassen noch weiten Raum für die hunderste, die ebenso erbaulich und annehmbar erscheinen kann. Wie in einer Postkutsche oder in einem Straßenbahnwagen ist dort immer noch Raum für eine mehr. Daher ist es gekommen, daß der Strom allegorischer Auslegungen in neuerer Zeit dahingeflutet ist mit stets steigender, stets tiefer, stets breiter werdender Flut. Aber die Flutwelle hat sich nicht geklärt, als sie dahineilte. Im Gegenteil, sie ist dunkler und trüber geworden. Der moderne Alle-

goriker mag weit gelehrter sein, aber das, was er bietet, ist nicht ein Tüttelchen befriedigender und überzeugender, als das, was Irenäus und Tertullian sagen.

Gegen dieses ganze Prinzip und diese Methode der Auslegung haben sich in der letzten Generation immer entschiedener und energischer autoritative Stimmen Gehör verschafft. Der Berliner Nestor neutestamentlicher Hermeneutik BERNHARD WEISS ging in diesem Punkte in seiner Ablehnung der Tradition sehr weit; man kann ihn den Begründer der Schule der Anti-Allegoriker nennen. Aber es war ihm nicht möglich, zu einer totalen Ablehnung dessen, was in den Jahrhunderten gelehrt war, durchzudringen. Daher fand sein mächtiges Beispiel wenig Nachfolger. Es war dem großen Marburger Logiker ADOLF JÜLICHER vorbehalten, den entscheidenden Schritt zu tun: Er gab die alte Tradition auf, brannte alle Brücken hinter sich ab, erklärte offen und verfocht höchst durchschlagend die These, daß es in allen Parabeln Jesu niemals eine Allegorie gegeben hat, daß man sie niemals auslegen muß, sondern daß sie sich stets selbst auslegen, daß sie stets ihre Schlußfolgerungen hätten, daß sie niemals in dem Sinne erzählt waren, irgend etwas zu verhüllen, sondern stets in dem, etwas zu enthüllen, daß jeder Versuch, sie als Allegorien auszulegen, schon von Anfang an verkehrt und zum Mißlingen verurteilt ist. Diese radikale Ansicht hat er glänzend dargelegt, entwickelt, verteidigt und beleuchtet in den beiden Bänden über „Die Gleichnisreden Jesu“ (I. 1888, 1899; II. 1899), die sicherlich eins der wichtigsten theologischen Werke des letzten Jahrhunderts sind. Es ist nicht verwunderlich, daß eine solche Gelehrsamkeit und Logik verbunden mit einem warmen und hinreißenden Stil die Festen der alten Exegese hinwegfegte und das Feld der neutestamentlichen Auslegung von vielem berghoch aufgehäuften Schutt der Jahrhunderte säuberte.

Aber während alle zugeben, daß JÜLICHER einen höchst wichtigen Beitrag zum gesunden Verständnis der Parabeln geliefert und den Hermeneuten gesundes Denken ins Ge-

wissen gerufen hat, so gibt es doch noch viele, die noch nicht völlig von der allgemeinen Anwendbarkeit seiner aristotelischen Grundsätze der Rhetorik bei der Auslegung der Parabeln überzeugt sind, und die mit großem Nachdruck einwenden, daß seine Behandlung der Gleichnisse trotz allem einseitig ist und sowohl der Ergänzung als auch der Korrektur bedarf. Insbesondere hat D. CHR. S. BUGGE in Christiania JÜLICHER in großer Ausführlichkeit in zwei Bänden über „Die Hauptparabeln Jesu“ (1903) widersprochen, in denen er ernst danach strebt, der allegorischen Methode zu einem gewissen Teil ihres früheren Ansehens wieder zu verhelfen. Insbesondere nimmt er die Evangelisten unter seine Fittiche und sucht zu zeigen, daß sie die Absicht Jesu bei der Erzählung der Parabeln weder falsch verstanden noch falsch gedeutet haben, und daß sie auch bei ihrer Interpretation der Parabeln vom Säemann und Unkraut unter dem Weizen sich in keinem Irrtum bewegt haben. Diese Musterparabeln seien, wie sie von Jesus erzählt und von ihm und seinen Jüngern interpretiert wären, Allegorien, und das müßten sie auch bleiben, trotz der vernichtenden Logik des Marburger Aristotelikers. Letzterer hat nicht angestanden, als notwendige Konsequenz seiner eigenen Auslegungsgrundsätze das Zeugnis der Evangelien-Schreiber zu verwerfen. Er formuliert das Dilemma scharf und sein Entweder — Oder greift tief; es lautet: Entweder die Evangelisten oder Jesus (I. 148). So weit ihm zu folgen jedoch, zögern selbst solche Bewunderer wie H. WEINEL und J. WEISS. Auch die Haltung WELLHAUSENS ist besten Falles „ablehnend“. Wir wollen nicht den Versuch machen, den Streit dieser Meister beizulegen. Aber nach unserer Meinung erscheint eine gewisse Konzession an JÜLICHER unumgänglich.

A. Die moderne liberale historische Auffassung von Jesus kann sich nicht mit der Vorstellung der Evangelien befreunden, als ob Jesus zum Volk in Parabeln geredet hätte, um es mit Blindheit zu schlagen und es von der Vergebung seiner Schuld auszuschließen (Mc. 4 12; Mt. 13 11;

Luc. 8 10). JÜLICHERS Dilemma bleibt bestehen, daran ändert selbst der Scharfsinn eines ZAHN nichts.

B. Auf der anderen Seite muß man sagen: Würden sich die Parabeln wirklich absichtlich stets selbst auslegen und, mehr noch, nicht bloß selbst lichtvoll sein wie die Sonne, sondern auch auf alles einzelne in ihrer Umgebung Licht werfen, — so bliebe unerklärbar, daß sogar schon in den allerersten Berichten dieser Reden und gleichmäßig in der ganzen altchristlichen Zeit und bei allen altchristlichen Berichterstattern die einfache und natürliche und vollständig ausreichende Methode der Auslegung gänzlich in Vergessenheit geraten wäre, und wie an ihrer Stelle die künstliche, willkürliche und vollständig unsichere allegorische Methode in gleicher Weise bei den größten Orthodoxen wie bei den größten Häretikern allgemeine Annahme gefunden hätte. An dieser wichtigen geschichtlichen Tatsache muß selbst die tüchtigste logische und exegetische Kunst hoffnungslos Schiffbruch leiden. Selbst JÜLICHER gibt zu, daß sogar der beherzte Tertullian sich gegenüber den allegorischen Kunststücken der Häretiker machtlos fühlt. Warum griff dann nicht er, warum nicht seine Vorgänger und Nachfolger, wie JÜLICHER, WEISS und WEINEL auf die alten originalen Auslegungsgrundsätze zurück, und warum brachten sie ihre Widersacher nicht mit Berufung auf den gesunden Menschenverstand zum Schweigen?

Außer den von BUGGE angeführten Bedenken gibt es auch noch viele andere, die deutlich zeigen, daß die Lösung JÜLICHERS, so glänzend sie ist, doch noch weit vom Ziele ist, und daß sein großes Dilemma immer noch wie eine Sphinx auf uns herablächelt. Aber es fehlt uns der Raum, diese Bedenken anzuführen, das Ausgeführte muß zur Orientierung genügen. Wir haben es hier nicht mit dem allgemeinen Problem der Parabeln zu tun, sondern mit dem speziellen Problem der Parabel vom Säemann, an der sich allerdings die von JÜLICHER formulierte Antinomie aufs schärfste zeigt. Gelingt es uns, einiges Licht in diesen Maschal zu bringen, so erleuchtet vielleicht der Reflex die andern.

Wir werden nicht irgendwelche abstrakten Grundsätze, auch nicht irgendwelche Voraussetzungen, was eine Parabel sein muß oder sein sollte, noch irgendwelche vorgefaßte Meinungen bezüglich der Persönlichkeit und der Mission Jesu zu Hülfe rufen, noch werden wir uns, mögen die Konsequenzen sein, welche sie wollen, durch irgendwelche Rücksicht auf vorhandene Theorien oder allgemeine Grundsätze beeinflussen lassen. Wir berufen uns lediglich auf die vorliegenden Tatsachen, soweit sie sich überhaupt ermitteln lassen. Wohlan denn, an unseren Text und an die vorliegenden Zeugnisse!

Der in Frage stehende Maschal existiert in vier verschiedenen Lesarten, drei davon sind uns in den Synoptikern gegeben und werden täglich gelesen. Die vierte oder die naassenische ist etwas weniger bekannt, aber nicht weniger wichtig; sie findet sich in den Philosophumena des Hippolyt V. 8. Damit eine unmittelbare Vergleichung möglich sei, ist es notwendig, die vier verschiedenen Lesarten griechisch nebeneinander zu stellen, womit wir den ganzen Tatbestand möglichst leicht und klar ins Auge fassen können:

Mt. 13 3—9: ἰδοὺ ἐξῆλθεν ὁ σπείρων τοῦ σπείρειν· καὶ ἐν τῷ σπείρειν αὐτὸν ἃ μὲν ἔπεσεν παρὰ τὴν ὁδόν, καὶ ἦλθεν τὰ πετεινὰ καὶ κατέφαγεν αὐτά. ἄλλα δὲ ἔπεσεν ἐπὶ τὰ πετρώδη ὅπου οὐκ εἶχεν γῆν πολλήν, καὶ εὐθέως ἐξανέτειλεν διὰ τὸ μὴ ἔχειν βάθος γῆς· ἡλίου δὲ ἀνατείλαντος ἐκαυματίσθη, καὶ διὰ τὸ μὴ ἔχειν ῥίζαν ἐξηράνθη. ἄλλα δὲ ἔπεσεν ἐπὶ τὰς ἀκάνθας, καὶ ἀνέβησαν αἱ ἄκανθαι καὶ ἔπνιξαν αὐτά. ἄλλα δὲ ἔπεσεν ἐπὶ τὴν γῆν τὴν καλὴν καὶ ἐδίδου καρπόν, ὃ μὲν ἑκατόν, ὃ δὲ ἑξήκοντα, ὃ δὲ τριάκοντα. ὁ ἔχων ὦτα ἀκουέτω.

Mc. 4 3—9: ἀκούετε. ἰδοὺ ἐξῆλθεν ὁ σπείρων σπεῖραι. καὶ ἐγένετο ἐν τῷ σπείρειν ὃ μὲν ἔπεσεν παρὰ τὴν ὁδόν, καὶ ἦλθεν τὰ πετεινὰ καὶ κατέφαγεν αὐτό. καὶ ἄλλο ἔπεσεν ἐπὶ τὸ πετρῶδες [καὶ] ὅπου οὐκ εἶχεν γῆν πολλήν· καὶ εὐθὺς ἐξανέτειλεν διὰ τὸ μὴ ἔχειν βάθος γῆς· καὶ ὅτε ἀνέτειλεν ὁ ἥλιος ἐκαυματίσθη[σαν], καὶ διὰ τὸ μὴ

ἔχειν ῥίζαν ἐξηράνθη. καὶ ἄλλο ἔπεσεν εἰς τὰς ἀκάνθας, καὶ ἀνέβησαν αἱ ἄκανθαι καὶ συνέπνιξαν αὐτό, καὶ καρπὸν οὐκ ἔδωκεν. καὶ ἄλλα ἔπεσεν εἰς τὴν γῆν τὴν καλήν, καὶ ἐδίδου καρπὸν ἀναβαίνοντα καὶ αὐξανόμενον, καὶ ἔφερεν εἰς τριάκοντα καὶ εἰς ἑξήκοντα καὶ εἰς ἑκατόν. καὶ ἔλεγεν· ὃς ἔχει ὦτα ἀκούειν, ἀκουέτω.

Luc. 8 5—8: ἐξῆλθεν ὁ σπείρων τοῦ σπεῖραι τὸν σπόρον αὐτοῦ. καὶ ἐν τῷ σπείρειν αὐτὸν ὃ μὲν ἔπεσεν παρὰ τὴν ὁδόν, καὶ κατεπατήθη καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατέφαγεν αὐτό. καὶ ἕτερον κατέπεσεν ἐπὶ τὴν πέτραν, καὶ φυὲν ἐξηράνθη διὰ τὸ μὴ ἔχειν ἰκμάδα. καὶ ἕτερον ἔπεσεν ἐν μέσῳ τῶν ἀκανθῶν, καὶ συνφυεῖσαι αἱ ἄκανθαι ἀπέπνιξαν αὐτό. καὶ ἕτερον ἔπεσεν εἰς τὴν γῆν τὴν ἀγαθήν, καὶ φυὲν ἐποίησεν καρπὸν ἑκατονταπλασίονα. Ταῦτα λέγων ἐφώνει· ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω.

Philosophumena V. 8: καὶ τοῦτό ἐστι, φησί, τὸ εἰρημένον· Ἐξῆλθεν ὁ σπείρων τοῦ σπεῖραι· καὶ τὰ μὲν ἔπεσε παρὰ τὴν ὁδὸν καὶ κατεπατήθη· τὰ δὲ ἐπὶ τὰ πετρώδη, καὶ ἐξανέτειλε, φησί, καὶ διὰ τὸ μὴ ἔχειν βάθος ἐξηράνθη καὶ ἀπέθανε· τὰ δὲ ἔπεσεν, φησίν, ἐπὶ τὴν γῆν τὴν καλὴν καὶ ἀγαθήν, καὶ ἐποίει καρπόν, ὃ μὲν ἑκατόν, ὃ δὲ ἑξήκοντα, ὃ δὲ τριάκοντα. ὁ ἔχων, φησίν, ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω.

Es ist der Mühe wert, noch eine fünfte sehr abgekürzte Lesart, die sich bei Justin (Dial. c. Tr. 125) findet, zu verzeichnen: Ὡς ὁ ἐμὸς κύριος εἶπεν· ἐξῆλθεν ὁ σπείρων τοῦ σπεῖραι τὸν σπόρον· καὶ ὁ μὲν ἔπεσεν εἰς τὴν ὁδὸν, ὁ δὲ εἰς τὰς ἀκάνθας, ὁ δὲ ἐπὶ τὰ πετρώδη, ὁ δὲ ἐπὶ τὴν γῆν τὴν καλήν. Diese Lesart ist hauptsächlich wegen des Wechsels in der Stellung der zweiten und dritten Klasse des Ackers erwähnenswert; vielleicht hat hier das Gedächtnis des Märtyrers geirrt, vielleicht weist die Unsicherheit der Stellung darauf hin, daß die eine oder andere Klasse, die man bald hier, bald dort hinzufügte, eine spätere Zugabe ist. In gleicher Weise bringt Lukas das τὸν σπόρον, während Matthäus und Markus andere Züge hinzubringen.

Wenn wir nun unseren Text näher ins Auge fassen,

so machen wir die Beobachtung, daß die Ähnlichkeiten unter den Synoptikern in hohem Grade frappierend sind, insbesondere zwischen Matthäus und Markus, aber ebenso frappierend sind auch die Verschiedenheiten, insbesondere zwischen Matthäus-Markus und Lukas. Wer bei jedem „Mähneschütteln des Markus-Löwen" zu erzittern gewohnt ist, der mag noch den Versuch machen, das erste und dritte Evangelium vom zweiten herzuleiten; so sagt VOLKMAR in seinem ungemein wertvollen, gedankenreichen, lichtvollen „Marcus" S. 294 von der „Verschlimmbesserung" des Lukas: Die Parabel, ihre Lehre und Auslegung sind genau nach dem Entwurf des Marcus in Lukanischer Sprache gearbeitet. Und ebenso bemerkt SOLTAU „Unsere Evangelien" S. 143—146: „Aus Markus: Mt. 13 1—11; Luc. 8 4—56". Aber selbst eine solche Autorität kann uns nicht bestimmen, unsere Augen vor offenkundigen Tatsachen zu verschließen. JÜLICHER behauptete mit BERNHARD WEISS eine zeitlang, daß Lukas den originalen Logiatext beinahe korrekt reproduziert hätte, daß Markus und nach ihm Matthäus eine Bearbeitung dieses originalen Textes darstellen, während bei der Interpretation Matthäus und Lukas von Markus abhängig wären. Daraus schloß er dann, daß die „apostolische Quelle" keinen interpretierenden Abschnitt enthielt. Jetzt hat er indessen diese Stellungnahme verlassen und gibt Markus in allen Punkten den Vorzug; er hat das Suchen nach einem Quellentext hinter Markus aufgegeben, obgleich ihm gewiß ist, daß ein solcher existierte (II. S. 514). BUGGE schlägt aus diesem Frontwechsel (I. S. 121) mehr Kapital. In einer glücklich gewählten Parabel vergleicht er das kaleidoskopartige Spiel kritischer Theorien einem Spiel auf dem Billard, auf dem die Bälle (die Redaktionen) hierhin und dorthin gestoßen werden und eine endlose Mannigfaltigkeit relativer Stellungen einnehmen können. Ein solcher Kritizismus könne niemals eine wissenschaftliche, überzeugende allgemeine Zustimmung zutage fördern. Daher kommt es, daß er die Kritik unterschiedslos verwirft und augenscheinlich den gänzlich absurden Begriff von „der sicheren Basis der Quellen", d. h. unsere gegenwärtigen

synoptischen Texte an ihre Stelle setzt! „So verfährt meines Erachtens derjenige Forscher nicht, der erfahren hat, wie leicht man in solchen Sachen irrt, so bald man eben den sicheren (!!) Boden der Quellen verläßt". (I. S. 47.)

Die Dinge liegen in Wirklichkeit kaum so schlecht, wie diese Kritiker sie erscheinen lassen. Wir machen keinen Versuch, „den Urtext" zu entdecken; aber einige Punkte liegen doch auch für das unkritische Auge, wenn es offen gehalten wird, klar zutage:

1. Die große Masse gemeinsamen Stoffes und Ausdrucks deutet auf eine oder schließt in sich eine, sei es geschriebene oder ungeschriebene gemeinsame Urquelle.

2. Matthäus und Markus stehen zueinander in einem weit engeren Verhältnis als Lukas zu jedem von beiden.

3. Die Ableitung einer der beiden Hauptlesarten, der Matthäus-Markischen und der Lukanischen von der anderen ist gänzlich willkürlich und unwahrscheinlich. Da Lukas eine Menge von Parabeln hat, die man weder in Matthäus noch in Markus findet, so muß er noch eine andere Quelle gehabt haben; es liegt daher kein Grund zu der Annahme vor, daß er unser Gleichnis lieber aus Matthäus-Markus als aus jener anderen Quelle schöpfte. Auf der anderen Seite ist es tatsächlich ebenso unmöglich, daß Matthäus und Markus einen Lukanischen Urtext unabhängig voneinander zu so ähnlichen Lesarten umgearbeitet hätten; fast ebenso unwahrscheinlich ist, daß Einer den Lukastext so sehr variiert hätte, als jetzt der Fall ist: Fast jede Phrase hätte bald mehr bald weniger und zwar stets ohne Grund und ohne Absicht geändert werden müssen.

4. Daraus schließen wir zuversichtlich und im Einklang mit jeder Hindeutung der neutestamentlichen Kritik, daß die unmittelbaren Quellen unserer Parabeln zum wenigsten zwei sind, die eine bei Matthäus-Markus, die andere bei Lukas, und zwar, daß beide selbstverständlich einen gemeinsamen, wenn auch weit zurückliegenden Urtext hatten. —

5. Ob beide, Matthäus und Markus, aus derselben unmittelbaren Quelle geschöpft haben oder nicht, ist nicht

sicher festzustellen, die Verschiedenheiten zwischen beiden sind bemerkenswert und unerklärbar; die Wahrscheinlichkeit liegt vor, daß die unmittelbaren Quellen nicht ganz dieselben waren.

6. Es gibt kein deutliches Anzeichen dafür, welcher von diesen unmittelbaren Quellen, der Matthäus-Markischen oder der Lukanischen, der Urtext am nächsten steht. A priori muß man mit großer Bestimmtheit als wahrscheinlich annehmen, daß der eine mehr nach diesen, der andere mehr nach jenen Richtungen abgewichen ist. Ein Kennzeichen ist bestimmt Lukanisch, der wiederholte Gebrauch von ἕτερον, einem Lieblingswort des Lukas, das in seinem Evangelium 35mal und in der Apostelgeschichte 18mal vorkommt, während es bei Matthäus nur zehnmal und bei Markus und Johannes sogar nur je einmal steht. Es ist daher höchst wahrscheinlich, daß dies ἕτερον nicht Eigentum des Urtextes, sondern Eigentum des Lukas ist. Weniger zuversichtlich können wir behaupten, daß ἐφώνει (8 8) Lukanisch ist. Die Markische Phrase „Sie (die Frucht) nahm zu und wuchs“ (ἀναβαίνοντα καὶ αὐξανόμενον) kann kaum original sein. Es ist sehr unglücklich von der Frucht (καρπόν) gesagt, die nicht aufgeht, selbst wenn sie weiterwächst, und zumal im Zusammenhang mit dem καὶ ἔφερεν ist es gänzlich überflüssig und schlecht; es steht nicht bei Matthäus und Lukas; es sieht sehr nach einem der erweiternden und belebenden Striche aus, an denen das zweite Evangelium so reich ist.

7. Die Wiederholung von διὰ τὸ μὴ ἔχειν scheint sehr verdächtig. Daß die Saat unter der Sonne verwelkte, da sie keine Wurzel (oder Nässe) hatte, scheint genügend begründet; aber daß sie unmittelbar aufging, weil sie keine Tiefe in der Erde fand, dürfte nur wenigen Landleuten einleuchten. Augenscheinlich haben wir es mit einem Fall von Dittographie zu tun, der schon so früh vorgekommen sein kann.

8. Es ist schwer zu glauben, sowohl „es verdorrte“ als auch „es verwelkte“ sei ursprünglich. Das erstgenannte (ἐκαυματίσθη) ist der stärkere Ausdruck, zu dem das andere (ἐξηράνθη)

nichts hinzufügt. Zu sagen, es verdorrte wegen der Hitze, aber verwelkte, weil es keine Wurzel hatte, hätte soviel bedeutet, als wenn man eine Unterscheidung hätte machen wollen, wo keine Verschiedenheit vorlag, und ist zu unwahrscheinlich, als daß man es sich in einer Parabel denken könnte. Der ganze Satzteil von der Sonne und dem Verdorren, der in Lukas fehlt und bei Matthäus und Markus verschieden lautet, ist überflüssig und nur eine falsche dekorative Zugabe zu der Vorlage des Matthäus und Markus.

9. Der doppelte bei Lukas angeführte Grund, daß die Saat, die auf den Weg fiel, unter die Füße getreten wurde, und die Vögel unter dem Himmel sie fraßen, ist irreführend und nicht wahrscheinlich. Ein Grund genügte, die zwei widersprechen einer dem andern. Die Vögel hätten die Saat umsoweniger verschlungen, je mehr sie unter die Füße getreten wurde; oder sollte gemeint sein, daß die Pflanzen zuerst aufgingen und dann niedergetreten wurden, so hätten in diesem Fall die Vögel keine Funktion und wären überflüssig. Außerdem möchten wir fragen: Sollten die Vögel in der Tat den auf den Weg gesäten Samen eher verzehren als den auf Steine oder sonst gesäten? Wir haben das niemals beobachtet, wenn wir auch niemals in Syrien Feldbau getrieben haben.

10. Bezüglich vieler anderer Details unserer Parabel gibt es kein anwendbares Prinzip der Auswahl; eine Lesart ist so gut wie die andere.

Wenn man uns nun fragen sollte, was der wahrscheinlichste unmittelbare Urtext der beiden Vorlagen bei Matthäus-Markus und Lukas ist, so würden wir etwa folgendes zu antworten haben:

„Es ging der Säemann aus, zu säen (seinen Samen). Und während er säte, fiel etliches auf den Weg und wurde zertreten (oder von den Vögeln verzehrt); und etliches fiel auf Stein(iges Land), wo es aufging, aber da es keine Tiefe (Wurzel oder Feuchtigkeit) fand, bald vertrocknete; und etliches fiel unter Dornen, die aufgingen und es erstickten; und etliches auf guten (oder schönen) Boden und brachte

Frucht, einiges dreißigfach (oder hundertfach), einiges sechzigfach, einiges hundertfach (oder dreißigfach). Wer Ohren hat zu hören, der höre."

Es scheint, daß durch die in Frage stehenden Tatsachen, wie sie in den drei synoptischen Versionen offen für uns zutage liegen, dringend irgend ein solcher Stamm empfohlen wird. Die ursprüngliche Gestalt des Gleichnisses ist in jenen drei Lesarten angedeutet, und nach jenen Schattenrissen oder Projektionen können wir mit einiger Zuversicht die allgemeinen Züge des so projizierten Originals folgern, obgleich selbstverständlich noch viele Überraschungen verborgen sein können.

Und nun wollen wir uns zur naassenischen Version wenden, die in der Übersetzung etwa folgendermaßen lauten wird:

„Es ging der Sämann aus, um zu säen. Und etliches fiel auf den Weg und ward zertreten, und etliches fiel auf steiniges Land und ging auf (spricht er), und da es keine Tiefe fand, verwelkte es und starb ab; und etliches fiel (spricht er) auf schönes und gutes Land und brachte Frucht, etliches hundertfach, etliches sechzigfach, etliches dreißigfach. Wer Ohren hat (er spricht) zu hören, der höre."

Wir sehen, und es ist für ein nichtverschlossenes Auge schwer, nicht die Beobachtung zu machen, daß in dieser naassenischen Version alle die Züge, die uns zu Bedenken Anlaß gaben, fehlen. Da steht nichts von den Vögeln, nichts vom Vertrocknen, nichts vom unmittelbaren Aufschießen aus Mangel an Erde, nichts vom Aufgehen und Wachsen der Frucht, überhaupt nichts Überflüssiges, nichts Ornamentales, nichts Erklärendes, sondern alles ist schlagend, direkt ausgesprochen, einfach und exakt bis auf den Punkt. Daß diese Lesart alle äußeren Kennzeichen einer zum wenigsten verhältnismäßigen Originalität besitzt, scheint unverkennbar und unbestreitbar zu sein.

Wenn man heutzutage auf dem Sinai oder Athos das Manuskript eines Synoptikers entdeckte, das unsere Parabel in dieser Lesart hätte, so würde es auf beiden Kontinenten

keinen einzigen Textkritiker geben, der sie nicht für viel älter als irgend eine sonst existierende synoptische Version erklären würde. Man würde folgendermaßen argumentieren:

1. Diese Version der Parabel kann nicht von Matthäus oder Markus hergeleitet werden, da sie Züge enthält, die man in beiden nicht finden kann, insbesondere das κατεπατήθη und ἐποίει und ἀγαθήν, die nur aus Lukas hergenommen sein können; außerdem das ἀπέθανε, das von keinem Synoptiker hergenommen sein könnte. Überdies sind die Auslassungen zusammengenommen zu zahlreich und unerklärbar.

2. Diese Version kann nicht von Lukas hergeleitet werden, denn sie enthält vieles, das man nicht bei Lukas, sondern bei Matthäus-Markus findet, und sie läßt vieles aus, das für Lukas charakteristisch ist.

3. Diese Lesart ist nicht aus Matthäus-Markus einerseits und Lukas andererseits zusammengesetzt; denn die Auslassungen sind zu ausgedehnt, die Schwankungen von der einen zur anderen zu häufig und die schließliche Lesart für eine solche Kompilation zu geschlossen und in sich zusammenhängend. Insbesondere läßt sich das Fehlen der Dornen nicht erklären.

4. Andererseits ist es nicht schwer, im Lichte dieser kürzeren Lesart den späteren Ursprung der mehr bearbeiteten synoptischen Versionen zu verstehen. Die Phrase „während er säte" (ἐν τῷ σπείρειν αὐτόν) ist eine unnötige Erweiterung; aber sie liegt sehr nahe und ist daher sehr alt und findet sich in allen Bearbeitungen[1]). Des Markus' „es geschah" (ἐγένετο) ist noch später und überflüssig. Ursprünglich lag in der Parabel eine gewisse ausgesprochene oder zu erratende Andeutung von Samenarten; daher hat Matthäus noch die pluralische Lesart, biegt aber τὰ μέν, τὰ δέ in ἃ μέν, ἄλλα δέ um; Markus schreibt mit Bezug auf das folgende ὃ μέν etc.; Lukas bringt selbstverständlich sein Lieblingswort ἕτερον. Das κατεπατήθη ist ursprünglich; denn

[1]) Siehe Anmerkung unten.

sonst kann man sein Vorkommen bei Lukas schwer verstehen. Es ist jedoch natürlich und beinahe unvermeidlich. Was kann man denn auch sonst am Wege erwarten, als niedergetreten zu werden? Die Vögel sind augenscheinlich ein späterer Gedanke, den die Schwierigkeit der allegorischen Deutung des Niedertretens, die nicht einmal Lukas, der doch für die Interpretierung verantwortlich war, versuchte, eingab. Die Vögel andererseits sind leicht als ein Symbol zu verstehen: Sie und ihre Dieberei werden eingefügt, um den Weg für Satan, den Dieb, vorzubereiten.

Die dritte Klasse des Ackers, die bei Justin als zweite erscheint, ist durch dieses Schwanken als ein späterer Nachtrag gekennzeichnet. Das Gleiche zeigen uns außerdem die bemerkenswerten Verschiedenheiten der Texte in Verbindung mit dieser Einteilung. Die vier Verse Mt. 13 22; Mc. 4 18. 19 und Luc. 8 14 sind in der Tat in der Phraseologie so verschieden, daß man sich darüber wundert. Spricht nicht selbst JÜLICHER (II. 528) von der „hier furchtbar verwirrten Überlieferung der Texte?“ Wie konnte Jesus ferner schon im allerersten Beginn seiner doch sehr kurzen Wirksamkeit von jenen sehr langsam wirkenden Vorgängen, die erst nach langen Jahren das Wort [des Evangeliums] zu hemmen und seine Frucht zu schädigen vermochten, sprechen? Verdankt diese Klasse [des Ackers] nicht offenbar der melancholischen Betrachtung späterer Zeiten ihr Dasein? Die Erweiterungen von Matthäus-Markus bezüglich der Sonne, die sich bei Lukas nicht finden, sind offenbar nichts als Erweiterungen; die Angelegenheit ist weit klarer und natürlicher in dem einfachen „vertrocknete und starb“ dargelegt. Weshalb die Synoptiker das „und starb“ auslassen, ist beim ersten Blick nicht klar. Wollten sie nicht zugeben, daß „das Wort“ sterben könne? Und greift Johannes etwa auf diese alte Lesart zurück, wenn er wie so oft verbessernd sagt: „Es sei denn, daß das Weizenkorn in die Erde falle und ersterbe, so bleibt es allein, wo es aber erstirbt, da bringt es viele Früchte?“ (12 24.) Möge dem sein, wie ihm wolle, das doppelte Vorkommen des διὰ τὸ μὴ ἔχειν kann jetzt erklärt

werden. Das καὶ zwischen ἐξανέτειλε und διὰ τὸ μὴ ἔχειν war unversehens herausgefallen, da καὶ stenographisch geschrieben war, worauf die Phrase natürlich zu dem vorangehenden ἐξανέτειλε statt korrekt zu dem folgenden ἐξηράνθη genommen wurde: Daraus ergab sich „es ging auf, dieweil es nicht Erden-Tiefe hatte" statt „weil es nicht Tiefe hatte, vertrocknete es und starb". Natürlich mußte dann die Phrase in den Bearbeitungen von Matthäus-Markus wiederholt werden. Daß die beiden Adjektive „schön und gut" tatsächlich im Grundtext standen, zeigen deutlich folgende Gründe: Matthäus-Markus hat nur τὴν γῆν τὴν καλήν, Lukas nur τὴν γῆν τὴν ἀγαθήν, aber Lukas hat bei seiner Interpretation den Ausdruck „schönes und gutes Herz" (καρδίᾳ καλῇ καὶ ἀγαθῇ), das augenscheinlich ein Echo des „schönen und guten Ackers" ist. Aber bei diesem Teil des Gleichnisses hielten die Synoptiker das eine oder das andere Adjektivum für ausreichend. „Schön" kam zuerst und wurde daher von Matthäus-Markus gewählt; „gut" war natürlicher und gebräuchlicher, und wurde deshalb von Lukas gewählt. Ferner behauptet das doppelte Adjektivum noch in der außerordentlich abgekürzten, von den Doketen zitierten Lesart (Philos. VIII. 9) seinen Platz: καὶ [τὸ] πεϲὸν εἰϲ τὴν γῆν τὴν καλὴν καὶ ἀγαθὴν ἐποίει ὃ μὲν ἑκ. κ. τ. λ., was kaum möglich wäre, wenn es nicht ursprünglich wäre. Auch das τὸ πεϲὸν und ἐποίει steht bei Luc. 8 8. 14; aber ὃ μέν ἑκ. Mt. 13 8.

So sehen wir, daß alle Details der drei synoptischen Versionen durchsichtig werden, wenn wir einen sehr alten mit dem naassenischen beinahe identischen Urtext annehmen. Ja sie sind überhaupt nicht leicht, wenn überhaupt zu verstehen, wenn wir nicht irgend einen solchen Grundtext voraussetzen. Beim Mangel irgendwelcher dagegensprechender Beobachtungen bliebe uns nichts übrig, als diese naassenische Lesart für den relativen Urtext der Synoptiker zu erklären.

Gibt es aber nicht doch solche Gegenbetrachtungen? Waren nicht die Naassener die Häretiker des II. Jahrhunderts, die die kanonischen Schriften aus fremden Quellen entlehnten und durch und durch fälschten? Ist es dann

nicht widersinnig, von ihrer verderbten Lesart als einer relativ originalen zu sprechen?

Wir bedauern es tief, daß uns hier nicht der Raum zu Gebote steht, diese Frage bis ins kleinste Detail zu erörtern und zu beantworten. Hätten wir es nicht bereits in einer schon längst zur Veröffentlichung daliegenden Studie getan, so würden wir nicht diesen Artikel drucken lassen. Hier muß genügen, daß wir sagen: Diese Fragen müssen mit einem entschiedenen Nein beantwortet werden. Wir erheben den Anspruch, durch die Übereinstimmung aller Kennzeichen überzeugend dargetan zu haben, daß die Naassener spätestens Zeitgenossen des Beginns unserer Ära, und daß sie zum mindesten aller möglichen Wahrscheinlichkeit nach um eine Generation vorchristlich waren. Unser Argument bewegt sich in folgenden Linien:

A. Genaue Prüfung jeder Stelle, jeder Phrase und jedes von den Naassenern (nach dem Berichte des Hippolyt) gebrauchten Wortes, das irgend eine kanonische Parallele hat, zeigt, daß wir ausnahmlos und nirgends auch nur das geringste Merkmal einer Entlehnung aus kanonischen Quellen durch die Naassener besitzen, sondern daß in vielen höchst wichtigen Fällen die naassenische Lesart offenbar und unmißverständlich sowohl an sich als noch vielmehr nach ihrem Zusammenhang älter ist. Der naassenische Zusammenhang ergibt sich offenkundig als der ältere, der natürlichere, während die betreffende kanonische Stelle oft außer Verbindung mit ihrem Zusammenhange steht und aus offenbar eingeführtem Stoff besteht, welcher — und dies ist wohl das Wichtigste dabei — in sich selbst gar dunkel ist, welcher nach Erklärung verlangt und doch unerklärt bleibt, welcher nichtsdestoweniger als wohlbekannt und selbstverständlich vorgebracht wird. Solche Stellen können nur als Zitate aus alten Grundtexten verstanden werden. Wir behaupten nicht, daß die kanonischen Schriftsteller von den Naassenern entlehnt hätten, wir sagen nur, daß beide aus derselben alten bekannten Quelle geschöpft haben; und diesem Schluß kann man sich nicht entziehen.

B. Die allgemein naassenische Doktrin ist unverständlich, wenn sie aus den kanonischen Quellen hergeleitet ist, und legt jedenfalls unvermeidlich einen weit älteren Ursprung nahe. Überdies ist die Geschichte der sog. „Häretiker“ nicht mit der Vorstellung ihrer nach-christlichen Herleitung in Einklang zu bringen.

C. Das Zeugnis des Hippolyt, der diese Sektierer in eine entfernte Vergangenheit zurückversetzt, scheint ganz unzweideutig zu sein. Er erklärt wiederholt (Phil. V. 6. 10. 11), daß sie die ersten waren, von denen alle anderen, die später als Gnostiker bekannt wurden, ausgingen. Er sagt nicht von ihnen, daß sie die Schrift zitiert oder verdreht hätten, er sagt auch nicht, daß sie die vorliegende Parabel aus den Synoptikern entnommen hätten, er nennt sie nur τὸ εἰρημένον „Das Gesagte“. Daß es eine ausgedehnte Literatur solcher „Wörter“ gab, aus der die Evangelisten und „der Apostel“ reichlich schöpften, scheint außer aller Frage zu stehen.

D. Hippolyt hat seine „Häretiker“ chronologisch geordnet, er handelt sie nach der Zeitfolge ab. Nun gibt er ihnen aber folgende Plätze: Die Naassener, die Peraten, die Sethianer, Justin, Simon Magus. Daraus folgt, daß die ersten dem Simon um ein beträchtliches vorangegangen sein müssen. Aber Simon war ja ein älterer Zeitgenosse des Petrus. Als Philippus nach Act. 8 11 in der ersten Zeit des Evangeliums nach Samarien kam, da hatte Simon schon seit langer Zeit (ἱκανῷ χρόνῳ) die Samaritaner in Erstaunen versetzt (ἐξιστάνων). Auch Justin bezeugt, daß Simon unter Claudius vor 54 n. Chr. nach Rom kam und es in Verwunderung versetzte. Er kann dann kaum später als 4 v. Chr. geboren sein. Da nach allen Anzeichen und dem ausdrücklichen und emphatischen Zeugnis des Hippolyt die Naassener noch beträchtlich älter waren, so folgt, daß sie der vorchristlichen Zeit angehören.

Es ist fruchtlos, mit STÄHELIN das Zeugnis des Bischofs von Portus in Verruf zu bringen. Er hatte augenscheinlich das häresiologische Material sorgfältiger als irgend sonst

ein Schreiber seiner Zeit studiert, und sein Zeugnis ist mannigfach bestätigt worden. Wir können nicht aus Verzweiflung annehmen, daß er hinter das Licht geführt worden ist, oder daß er freiwillig diese „Häresie“ früher datierte, denn nur das war logischerweise das Interesse des Häresien-Jägers, die Häresie als eine spätere Verkehrung der ursprünglichen Wahrheit später anzusetzen, und das war auch die gewöhnliche Methode der großen Ketzerrichter, wie Irenäus und Tertullian. Wir schließen daraus in Übereinstimmung mit Hippolyt mit aller Bestimmtheit, daß der Naassenismus dem Christentum voranging, daß er blühte, bevor das Kreuz gepredigt wurde, und daß die späteren Gestalten des Gnostizismus seine Erzeugnisse waren.

Es ist sicher, daß diese Ansicht zu der auf allen Seiten so lange akzeptierten in scharfem Gegensatz steht; aber sie ist darum noch nicht die verkehrteste. Weit entfernt also, daß die uns bekannten, den Naassenismus betreffenden Tatsachen gegen unsere Ansicht, daß die naassenische Version die „relativ ursprüngliche“ ist, streiten, — bestätigen sie sie vielmehr entschieden. Wir können daher mit guter Zuversicht zur Auslegung unserer Parabel in ihrer ursprünglicheren Absicht und Meinung übergehen. Und hier scheint in der Tat kein Platz für Zweifel übrig zu bleiben. Nach Hippolyt leiteten die Naassener das Wort τελῶναι (= Zollpächter, Zolleinnehmer, die in das Himmelreich vorher eingehen) von τέλη = Enden oder Zölle ab: „denn τελῶναι, sagt er, sind die, die die τέλη des Alls (τῶν ὅλων) erfassen, und wir, sagt er, sind die τελῶναι, zu denen die τέλη des Äons gekommen sind. Denn τέλη, sagt er, sind die Saaten, die vom Unabbildbaren (ἀπὸ τοῦ ἀχαρακτηρίςτου) in den Kosmos gesät sind; und durch diese wird der ganze Kosmos vollendet (ϲυντελεῖται); denn durch sie begann er auch zu werden. Und dies ist, sagt er, das Gesagte: ‚Es ging der Säemann aus ... wer Ohren hat zu hören, der höre.‘ Das heißt, sagt er, niemand ist zum Hörer für diese Geheimnisse gemacht worden, ausgenommen die vollendeten Gnostiker (γνωϲτικοὶ τέλειοι)“. Daraus geht mit aller der Klar-

heit, mit der man in dieses Reich des Helldunkels überhaupt schauen kann, hervor, daß die Samen, die vom Unabbildbaren (dem Hegelschen Absoluten) gesät werden, die kausativen oder erzeugenden Elemente, die wirkenden Kräfte oder Grundstoffe bei der Hervorbringung und Vollendung des geordneten Universums sind. Ein dreifaches Schicksal wartet ihrer: Zertreten zu werden, aufzugehen und zu vertrocknen und zu sterben, und mannigfaltige, aber reichliche Frucht zu bringen. Hiermit korrespondieren genau die drei in dem naassenischen System anerkannnten Menschenklassen: Die Gefesselten, die Berufenen und die Erwählten; sonst genannt die Choïker (die Irdischen), die Psychiker (die Seelischen) und die Engelgleichen oder Pneumatiker (die Geistigen) (Hipp. Phil. V. 6). Das Vorhandensein und die Geläufigkeit dieser dreifachen Teilung sind reichlich z. B. durch Hippolyt, Irenäus und „den Apostel“ bezeugt. Der erstgenannte zitiert mannigfache Ausdrücke für die dritte und höchste Klasse, z. B. „Der pneumatische vollendete Mensch“ (V. 9), „wir sind die Pneumatiker“ (V. 9), „wir Christen allein (ἡμεῖς χριστιανοὶ μόνοι) von allen Menschen vollenden das Geheimnis in der dritten Pforte“ (V. 9), usw. Weiter: „Daher ist die Seele gegen den Geist und der Geist gegen die Seele gesetzt“, (V. 26), eine Lehre der Peraten, die Gal. 5 17 ins Gedächtnis ruft, wo Origenes III. 330 d στρατεύεται (kämpft) liest. Irenäus ist voller Mitteilungen bezüglich des irdischen Menschen (τὸν ἄνθρωπον τὸν χοϊκόν, I. i. 10), des Psychikers (τὸν ψυχικόν, ebenda), des Pneumatikers (ὁ πνευματικός, ebenda). Und weiter: „Daher gibt es ein dreifaches, das Materielle…, das Psychische…, und das Pneumatische …“ (I. i. 11) und sonst noch hier und da. Noch einmal finden wir I. i. 12 die gleiche Erwähnung des Samens. „Aber ihnen beiden, die sowohl Pneumatiker als Vollendete heißen, keineswegs; denn nicht das Verhalten bringt in das Pleroma, sondern der Same (σπέρμα), der von dannen als Kind hinausgesendet, aber dann vollendet wird. Und wenn aller Same vollendet ist . . . Aber die Pneumatiker, wenn sie ihre Seelen ablegen und schauende Geister

werden ... Denn nichts Psychisches geht ein in das Pleroma" (I. 1 12).

Solcher Beispiele könnten viele angeführt werden. Nun finden wir auch beim „Apostel" χοϊκός viermal (I. Kor. 15 47. 48. 49), ψυχικός sechsmal (I. Kor. 2 14. 15 44. 46); Jac. 3 15 [dies ist nicht die Weisheit, die von oben kommt, sondern sie ist irdisch, psychisch, dämonisch], Jud. 19 (dies sind die Schismatiker, die Psychiker, die keinen Geist haben) — in allen diesen Fällen aber im schärfsten Gegensatz zu πνευματικός, das 24mal gebraucht ist. Wiederholt sind die Pneumatiker als eine besondere Klasse erwähnt: „Ein psychischer Mensch aber vernimmt nichts vom Geiste Gottes; es ist ihm eine Torheit, und kann es nicht erkennen; denn es muß geistlich gerichtet sein. Der Geistliche aber richtet alles und wird von niemand gerichtet" (I. Kor. 2 14. 15). „Und ich, lieben Brüder, konnte nicht mit euch reden als mit Geistlichen" (I. Kor. 3 1). „Von den Pneumatikern aber" ... (I. Kor. 12 1). „So sich jemand läßt dünken, er sei ein Prophet oder Geistlicher" (I. Kor. 14 37). „Ihr, die Pneumatiker, helft ihm zurecht" (Gal. 6 1). „Der Vollkommene" war ein anderer Name für die Pneumatiker. Der Terminus wird häufig gebraucht. So heißt es: „Weisheit aber reden wir unter den Vollkommenen" (I. Kor. 2 6); „Aber für die Vollkommenen ist die feste Speise" (H. 5 14); „Wieviel nun unser Vollkommene sind" . . . (Phil. 3 15). Es ist klar wie der Tag, daß die Schreiber hier von einer Klasse von Menschen wie von Senioren, Offizieren oder Veteranen sprechen. Die gleiche Trichotomie ist I. Thess. 5 23 hervorgehoben: „Der Geist und die Seele und der Leib." Wir legen den Finger darauf, daß diese Dreiteilung nirgends diskutiert, sondern überall als bekannt und anerkannt angenommen wird.

Ferner ist die Vorstellung von dem Samen, der von einer höheren Macht ausgestreut wird, im Gnostizismus sehr bekannt. So heißt es: „Das sind Logoi, die von oben, von der vereinten Frucht des Pleromas und der Sophia in diesen Kosmos gesät werden, und die in dem irdischen Leibe mit der Seele überall da wohnen, wo mit der Seele

nicht Dämonen wohnen" (Philos. VI. 34). Hierher gehört auch die Formel des Markus: „Möge sie, die vor dem Universum war, die unbegreifliche und unaussprechliche Gnade,[1]) deinen inwendigen Menschen erfüllen und in dir die Kenntnis von ihr vermehren, indem sie das Senfkorn in das gute Land sät" (VI. 40). Das Senfkorn bedeutet hier augenscheinlich soviel wie den Samen, den Logos. Weiter heißt es: „In ihm (Jesus) wohnt der Same (cπέρμα) derer, die mit gesät wurden . . . erklärt der Same des Pleromas zu sein . . ." (VI. 51).

Bei Basilides ist die Lehre vom Samen besonders wichtig und sogar fundamental, wie Dutzende von Zitaten dartun können. Wir wollen hier nicht die Tiefen des Basilidianismus zu ergründen versuchen; für unseren Zweck genügt, daß dieser Begriff bei diesem großen Denker ein zentraler und zu dem Logos in Beziehung gebracht ist, wie UHLHORN S. 10 sagt: „Schon der Umstand, daß dort das cπέρμα τοῦ κόcμου mit dem λόγοc und φῶc selbst identifiziert wird . . ."; ein oder zwei Zitate müssen genügen: „So schuf die nicht-existente Gottheit den Kosmos, Nicht-existentes von Nicht-existentem, indem sie einen gewissen den ganzen Samen (πανcπερμίαν) der Welt in sich tragenden Einheitssamen niederwarf und legte" (VII. 21). „Es kamen ins Sein", sagt er, „die Samen des Kosmos von Nicht-existentem her, der Logos, der gesprochen wurde: laß es Licht werden . . ." (VII. 22). „Denn alle diese Dinge hat der nicht-existente Gott vorher bestimmt, als er den Allsamen niedersenkte . . ." (VII. 23). Nach Irenäus ist VALENTIN bestimmter: „Demgemäß (infolge der geheimen Absetzung der Achamoth) war, wie sie sagen, der pneumatische Mensch von unaussprechbarer Macht und Voraussicht, der durch seine (des Demiurgen) Inspiration durch die Sophia gesät war, vor dem Demiurgen verborgen; denn wie er nicht seine Mutter erkannte, so auch nicht ihren Samen" (I. i. 10).

[1]) Besteht nicht irgend eine Verwandtschaft zwischen dieser gnostischen Charis und dem semistischen resp. altpersischen Begriffe von Gadâ resp. Hvarenô?

Niemand soll einwenden, daß diese Gedanken nur leere häretische Phantasien und für nichts zu erachten seien. Dieser Vorwurf würde nichts zu bedeuten haben, selbst auch dann nicht, wenn es sich wirklich so verhielte; denn in vorliegender Untersuchung handelt es sich allein um das Vorhandensein der betreffenden Vorstellungen, und eine Idee ist trotzdem vorhanden, auch wenn sie häretisch ist. Es ist indessen Tatsache, daß die in Frage stehenden Vorstellungen in der einen oder anderen Gestalt die bestorthodoxen und kanonischen sind. So lesen wir I. Joh. 3 9: „Wer aus Gott geboren ist, der tut nicht Sünde, denn sein Same bleibt bei ihm; und kann nicht sündigen, denn er ist von Gott geboren". I. Petr. 1 23 steht: „Als die da wiederum geboren sind, nicht aus vergänglichem, sondern aus unvergänglichem Samen (cπορᾶc), nämlich aus dem lebendigen Logos Gottes, der da ewiglich bleibet". Auch der große Apologet pflegte solche Ideen ohne Furcht, daß sie unbedachte Häresien enthielten. So sagt er uns: (Ap. II. 7) Gott zögert mit der Zerstörung der Welt und mit der Vernichtung des Bösen „um des Samens der Christen willen (διὰ τὸ cπέρμα τῶν χριcτιανῶν), der da weiß, daß er in der Natur das kausative Element ist (ὃ γιγνώcκει ἐν τῇ φύcει ὅτι αἴτιόν ἐcτιν), d. h., daß er den Bau des Kosmos zusammenhält (χριcτιανοὶ . . . cυνέχουcι τὸν κόcμον — ad Diogn. 6)." Ähnliche Gedanken finden sich in der ganzen urchristlichen Literatur zerstreut.

Der Leser hat schon gemerkt, daß dieser Same nichts ist als der Logos. Anaxagoras hatte die gleichartigen, nichtreduzirbaren Elemente jeder Substanz, ihre Urstoffe, die Samen davon genannt. Aber diese Samenkörner waren nicht Keime, sie waren nicht entwicklungsfähig, da sie nur Individualität besaßen. Es waren die Stoiker, die die Vorstellung des Logos spermatikos, des idealen Weltsamens, einführten. Was der Eiche oder dem Menschen die Einheit gibt, ist doch die Tatsache, daß der Organismus sich aus einem einzelnen Samen oder Keim entwickelt hat. Und ebenso, was der Vielgestaltigkeit der Welt die Einheit gibt, das ist ihr

ewiges Hervorgehen aus und ihre innige Durchdringung mit dem kosmischen Keim, dem spermatischen Logos (καὶ ὥσπερ ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα περιέχεται οὕτω καὶ τοῦτον σπερματικὸν λόγον ὄντα τοῦ κόσμου, κ. τ. λ. Diog. Laërt. von Zeno, 7 136).

Oft erscheint der ideale, einheitliche Same in eine Vielheit von Samen geteilt, und wir haben die spermatischen Logoi („ . . . aber daß spermatische Logoi der vernünftigen (λογικῶν) Wesen darin aufgenommen sind, so daß das Wort so lautet: Der Kosmos umfaßt wahrhaftig Samenlogoi vernünftiger Wesen; vernünftig also ist der Kosmos" (Sext. Emp. adv. Math. 103, 575 von Zeno). „Und genau so, wie gewisse Logoi der zu einem Samen vereinigten Teile gemischt und wieder unterschieden sind, indem sie wieder zu Teilen gemacht sind, so sind alle aus einem sämtlich entstanden, und aus allen sind sie verbunden worden zu einem, indem der Umkreis sich methodisch und harmonisch selbst anfüllt" (Stob. Ecl. I. 374 von Kleanthes).

Plotin handelt fortgesetzt vom Logos und läßt mit einem geringen Wechsel der Funktion die spermatischen Logoi in seinen genetischen Logoi wiederaufleben. Er spricht wiederholt von den Logoi in den Keimen (οἱ ἐν σπέρμασι λόγοι), z. B.: . . . „gerade so wie die Logoi in den Keimen die Wesen wie kleine Welten formen und gestalten (μικρούς τινας κόσμους) (Ennead. IV. 3. 10. 380)". Der spermatische Logos spielt bei Plotin fast die Rolle des stetig zusammenhängenden Keimplasmas bei WEISMANN.

Auch Philo operiert mit der Vorstellung des spermatischen Logos als einer Sache, die keiner Erklärung bedarf: „Denn wie die Ähnlichkeiten des Körpers und der Seele sowohl bezüglich der Form und Gestalt und Bewegung als auch der Überlegung und des Verhaltens in den spermatischen Logoi erhalten sind, so augenscheinlich usw." (De Virtutibus II, 533 f.).

Indem wir andere übergehen, kommen wir zu Justin, der in seiner sogenannten II. Apologie (8 1) die ethische Vortrefflichkeit der Stoiker und der Poeten „dem jedem

Geschlecht eingepflanzten Samen des Logos“ zuschreibt (τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου). Und unmittelbar darauf heißt es: ... „Kein Wunder, wenn die überführten Dämonen die, die nicht gemäß einem Teil des spermatischen Logos, sondern gemäß der Erkenntnis und Betrachtung des ganzen Logos, der Christus ist, leben, verhaßt zu machen bemüht sind“. Und wiederum steht (13 4): „Denn jeder sprach im Verhältnis zu seinem Anteil an dem spermatischen göttlichen Logos, dessen Mitgeborener er war, gut“. Weiter (13 6): „Denn die Schriftsteller alle wurden durch das ihnen innewohnende und eingepflanzte Saatkorn des Logos befähigt, die Wirklichkeiten dunkel zu schauen. Denn etwas anderes ist der Same eines Dinges und die nach der Fähigkeit verliehene Nachahmung, und etwas anderes usw. ...“. Zuletzt sagt er uns Ap. 1 32, daß der Mantel Gottes die sind, die an ihn glauben, „in denen der Same wohnt, der von Gott kommt, der Logos“ (ἐν οἷς οἰκεῖ τὸ παρὰ τοῦ θεοῦ σπέρμα, ὁ λόγος). Darnach scheint es, daß auch der Märtyrer mit dem Begriff des spermatischen Logos, dem gesäten oder eingepflanzten Logos, als mit etwas, das für eine Erklärung viel zu wohl bekannt ist, operiert[1]).

Ähnlich lesen wir bei Jac. 1 21: „Nehmt das Wort an mit Sanftmut, das in euch gepflanzt ist, welches kann eure Seelen selig machen. Seid aber Täter des Worts und nicht Hörer allein usw“. Hier ist der alten Theorie eine praktische Wendung gegeben; außerhalb des Zusammenhangs kann man „den Logos, der eingepflanzt wurde“, leicht als Lehre verstehen; aber es wäre ein großes Mißverständnis, wenn man annehmen wollte, daß Jakobus hier von der christlichen Propaganda spricht. Abgesehen von zwei oder drei Zeilen, die offenbar interpoliert sind, weiß dieser Brief vom historischen Christentum nichts. Jakobus spricht von der Sittenlehre der Diaspora. Mag dem sein, wie ihm wolle;

[1]) Zu dieser ganzen Frage vgl. Aall's Geschichte der Logosidee, I. S. 125 f., 195, 242; II. S. 251, 259, 269, 272. Ebenso: Drummond's Philo Judaeus, I. S. 102—125.

wir können die Frage hier nicht erörtern und daraus für unsere eigene Antwort keinen Nutzen schöpfen. Es genügt, daß Jakobus den stoischen Begriff von dem im Menschen eingepflanzten Logos als geläufig verwandte.

Diese Untersuchung läßt keinen Zweifel bezüglich des Ursprungs und der Wichtigkeit der in Frage stehenden Ideen. Es ist klar wie der Tag, daß die stoische Lehre vom spermatischen Logos oder den Logoi, dem ausgestreuten Weltsamen, dem einigenden, ordnenden Prinzip des Universums in jenen Zeiten und Gegenden weit verbreitet war, daß sie in religiösen und theosophischen Kreisen außerordentlich populär war und von jedem Denker in seiner eigenen Weise gebraucht und verwandt wurde. Überdies ist dies die eine und einzige Lehre vom Logos, der gesät wird, die die Geschichte und die Literatur jener Zeit bezeugen. Wenn wir daher den Naassener von dem Säen der Samenelemente, die das Universum von Anbeginn bilden und vollenden, sprechen hören, so ist sicher, daß er von der Schöpfung der Welt durch die Vermittelung des Logos spricht. Der Säemann, der unabbildbare, ist selbstverständlich kein anderer als Gott selbst und die drei Arten des Ackers sind die Irdischen, die Psychiker und die Pneumatiker.

Und nun wenden wir uns zu den Evangelien. Da ist ganz korrekt gesagt: „Der Säemann sät den Logos“ (Mc. 4 14), „Der Same ist der Logos Gottes“ (Luc. 8 11). Diese beiden haben genau die ursprüngliche Phraseologie beibehalten; aber beide schreiten dazu fort, den Ausdrücken eine gänzlich neue Wendung zu geben. Der Same, der Logos, ist nicht länger der Logos des Heraklit, der Stoiker, der Alexandriner, der Neuplatoniker, der Gnostiker, der Johanneischen Schriften, des Märtyrers, — es ist das verkündigte Wort vom Reich (Mt. 13 19). Der Säemann ist nicht der unabbildbare Gott, sondern Jesus oder irgend ein Prediger des Evangeliums. Daß die Evangelisten oder sogar Jesus selbst das volle Recht hatten, den neuen Wein in alte Gefäße zu gießen, soll nicht einen Augenblick ge-

leugnet werden; aber es muß nun als eine Kontroverse der Vergangenheit gelten, daß diese Umformung in der Tat stattgefunden hat, daß in ihrer früheren Gestalt die Parabel wesentlich eine Allegorie in einer etwas hochentwickelten Gestalt war.

Zwei oder drei Punkte, die das Vorhergehende bestätigen, müssen noch erwähnt werden. Wir bemerken, daß dort nicht wie in anderen Parabeln gesagt ist: „Das Himmelreich ist gleich einem Säemann usw.“ (denn die Säemanns-Parabel ist die einzige, welche ohne jedes einleitende Wort auftritt, JÜLICHER I. 136). Obgleich diese Parabel allgemein vom Himmelreich verstanden worden ist, so ist das doch nicht im Text angegeben. Die Schreiber scheinen sich selbst dessen bewußt gewesen zu sein, daß sie auf eine alte Materie eine gänzlich neue Beleuchtung fallen ließen.

Zweitens ist nicht in der gewöhnlichen Manier gesagt: „Ein gewisser Säemann ging usw. . . . “, sondern „dahin schritt der Säemann . . . “. Unsere Übersetzer haben gefühlt, daß der unbestimmte, nicht der bestimmte Artikel am Platz war, und haben kühn geschrieben „Ein Säemann“. Die Revisoren setzen „der Säemann“, aber dadurch entstellen sie die Parabel, wie sie allgemein verstanden wird. Man nimmt an, sie sei aus dem täglichen Leben des syrischen Landmanns hergeleitet, daher wird ein, nicht der gefordert. „Der Säemann“ bedeutet: es gab nur einen solchen, treu dem ursprünglichen Sinne der Parabel, worin der Säemann der eine Gott ist[1]). Wir brauchen uns nicht bei den unbedeutenderen Inkonsequenzen der vorhandenen Auslegungen aufzuhalten; sie sind genau solche, wie sie ganz natürlich in solch einem Fall der Anpassung auftauchen.

Es gibt noch eine andere Parabel, die von einem Säemann handelt, man nennt sie gewöhnlich die Parabel vom Unkraut unter dem Weizen. Auch diese hat eine endlose

---

[1]) ZAHN's Versuch, dieser Schwierigkeit zu entgehen, ist interessant, aber wirkungslos (Das Evangelium des Mt. S. 486 f.).

Diskussion hervorgerufen, kann hier jedoch nicht im Detail behandelt werden. Im Licht des Vorhergehenden scheint es sich offenbar, wie ZAHN gefunden hat, um eine andere Anwendung desselben Fundamentalgedankens zu handeln. Der verwirrende Punkt in der ersten Parabel war und ist der, daß ein so trauriges Schicksal einen großen Teil des ausgesäten Wortes ereilte. Dies ist natürlich das alte unlösbare Problem des Bösen in der Welt. Die zweite Parabel versucht das Geheimnis zu erklären. Der Feind, der das Unkraut sät, ist der Teufel. Das ist natürlich der uralte Dualismus Persiens, der so oft gewogen und zu leicht befunden worden ist.

Dieser Maschal steht weit unter dem andern, der von dem Urtypus nicht weiter als notwendig abgewichen ist und uns noch erlaubt, bei dem Säemann an Gott und bei dem Samen an den Logos zu denken. Aber nun ist er ausdrücklich erklärt. „Der, der den guten Samen sät, ist der Menschensohn". Aber auf einmal findet sich dort ein Verfallen in Inkonsequenz. Nicht das Wort ist es, das gesät wird, sondern die „Söhne des Reichs". Diese werden in den Acker, der die Welt ist, gesät! Und der Feind sät Unkraut, während die Menschen schlafen! Hier ist die alte Vorstellung von der Schöpfung und die Vorstellung vom Reich und der Predigt hoffnungslos durcheinander gebracht. Der epigonenhafte Charakter dieses Maschals geht weiter daraus hervor, daß weder Markus noch Lukas ihn hat. Es ist unwahrscheinlich, daß eine so wichtige Parabel von beiden ausgelassen worden wäre, hätte sie in ihren Quellen gestanden. Sie scheint daher eine Zugabe des Matthäus zu sein.

Wir bemerken überdies, daß die Evangelisten einen Wink darüber zu geben scheinen, daß die erste Parabel eine Abweichung von einem bekannten Urtext ist, dadurch, daß sie sie interpretieren. Diese Interpretation und die feierliche Formel: „Wer Ohren hat zu hören, der höre", scheinen den Leser vor einem naheliegenden Mißverständnis

zu warnen[1]). Natürlich heften sich ähnliche Bemerkungen an die Parabel vom Unkraut unter dem Weizen. Der Maschal über die Verunreinigung (Mt. 15 10. 11. 15—20; Mc. 7 14—23), kaum ein Gleichnis, sondern nur ein kräftiger Spruch zu nennen, ist das einzige andere, das mit solcher feierlichen Formel interpretiert oder bekräftigt ist. Aber dies ist auch eine Korrektur, eine Änderung für die alte Theorie der Unreinheit, eine Tatsache, die wohl mit unserer Behauptung übereinstimmt. Den einzigen anderen Gebrauch der Formel bei den Evangelisten finden wir bei Luc. 14 35. Hier hat wieder höchstwahrscheinlich ein altes Sprichwort über das Salz einen neuen Ausdruck oder eine neue Interpretation erhalten. Die beiden Verse 34 u. 35 stehen ganz außer Beziehung zu ihrem Kontext. Endlich begegnen wir dieser Mahnung noch einmal in der Offenbarung 2 7. 11. 17. 29. 3 6. 13. 22. 13 9 und zwar in Verbindung mit den sieben mysteriösen Briefen an die sieben Gemeinden und dem mysteriösen, siebenhäuptigen, zehnhörnigen Tier. Aus diesem Vorkommen kann zum mindesten nichts gegen unsere These hergeleitet werden, und ebensowenig aus Mc. 4 23.

Möge dem sein, wie ihm wolle: Die allgemeine hier gebrachte Interpretation läßt über sich, wie es scheint, keinen Zweifel mehr schweben: Es erscheint als sicher, daß die Parabel über den Säemann, wie sie jetzt in unseren Synoptikern steht, eine Modifikation oder Anpassung an eine viel ältere Allegorie von der Schöpfung in Ausdrücken der Logos-Doktrin ist.

Ob diese Transformation das Werk Jesu oder der Evangelisten ist, brauchen wir jetzt nicht zu untersuchen.

Es war angedeutet worden, daß die genaue Auslegung des Maschals vom Säemann einen breiten Lichtstrahl über das ganze Neue Testament werfen würde. Wir haben keinen Raum, diesen Gedanken durchzuführen. Uns genügt, ein

---

[1]) Ebenso wird in dem Ausdrucke des Markus Οὐκ οἴδατε (4 13) eine leise Andeutung gegeben, daß es sich um eine Neuerung des Alten handelt.

schlagendes Beispiel der Methode der Synoptiker beigebracht zu haben, einer Methode, die unter den Orientalen allgemein ist, der Methode der Redaktion und Revision, einer Methode, deren grundlegende Bedeutung für die Entstehung des Neuen Testaments noch niemals hoch genug eingeschätzt worden ist. Tief und wahr und direkt auf diese große hier beleuchtete Tatsache zugespitzt ist das Wort, mit dem Matthäus den Parabel-Abschnitt schließt:

„Ein jeglicher Schriftgelehrter, zum Himmelreich gelehrt, ist gleich einem Hausvater, der aus seinem Schatz Neues und Altes hervorträgt.“

V.

SAECULI SILENTIUM.

DER RÖMERBRIEF VOR 160 N. CHR.

Die moderne Kritik . . . ist allzu geneigt, bei jeder Berührung zweier Schriften auf literarische Abhängigkeit zu schließen.

Hermann Gunkel.

I.

Sofern wir bei unserer Erörterung über den wichtigsten der Hauptbriefe [1]) unsere Aufmerksamkeit nur auf den Prolog und Epilog richteten, und unsere Absicht war, die kunstvolle Verknüpfung zu lösen, die diese mit der Hauptmasse verbindet, ließen wir die theologische Erörterung, das Kompendium christlicher Lehre und Praxis außer acht. Es mag scheinen, daß wir nun zum Kernpunkt der ganzen Sache, zur Auflösung des Briefes in seine Bestandteile, kommen sollten; und wirklich war es in unseren ursprünglichen Untersuchungen dies letztere, was zuerst unsere Aufmerksamkeit erregte. Es ist jedoch nicht wenig vorbereitende Arbeit zu tun, bis wir uns dem Kernpunkt der Frage in genügender Weise nähern können. Denn mancher mag dabei bleiben, wie ZAHN es tut und tun muß, daß jede solche Zerlegung dieses Briefes in seine Elemente, wie wir sie vorhaben, durch die gesicherte Tatsache ihrer früh nachweisbaren

---

[1]) Journal of Biblical Literature, 1901 P. I pp. 1—21; 1901 P. II pp. 129—157; 1902 P. II pp. 117—169. Cf. The Hibbert Journal, I 2 pp. 309—334; I 3 pp. 532—552; American Journal of Theology, 1903, pp. 452—485, 662—688.

Vereinigung, durch das ursprüngliche und übereinstimmende Zeugnis der apostolischen und nachapostolischen Väter, mit einem Wort durch den sichtbarsten Augenschein verboten wird. SANDAY und HEADLAM sagen uns, daß dies letztere „is not only relatively but absolutely very strong“; daß „during the first century the Epistle to the Romans was known and used in Rome and perhaps elsewhere. During the first quarter of the second century we find it forming a part of a collection of Pauline Epistles used by the principal Church writers of that time in Antioch, in Rome, in Smyrna, probably also in Corinth. By the middle of that century it had been included in an abbreviated form in Marcion's Apostolicon; by the end it appears to be definitely accepted as canonical.“

Wenn dies alles oder auch nur das erstere wahr wäre, so bliebe kein Raum für unsere Analyse. Sie könnte vielleicht verständlich werden, aber sie würde eben nur verständlich bleiben, und kein Scharfsinn könnte sie zur Gewißheit erheben. Wir sind verpflichtet, diese Meinungen mit vorurteilsloser Sorgfalt zu prüfen, ehe wir ein Recht haben, den Brief zu zerlegen. Es ist unsere Absicht, auch das geringste äußere Zeugnis, das dafür sprechen kann, daß der Brief dem ersten Jahrhundert angehört, sorgfältig zu erwägen. Jedoch darf ein solches Angehören nicht mit Paulus' eigener Autorschaft verwechselt werden. Da Paulus schwerlich länger als bis 68 n. Chr. lebte und wir den ersten Beleg für das Dasein des Briefes keinesfalls früher als 96 n. Chr. haben, so wäre damit nicht bewiesen, daß Paulus ihn schrieb. Ein ganzes Menschenalter liegt dazwischen, in dem viel geschehen sein kann. Doch mag das auf sich beruhen.

Zunächst mag es scheinen, daß die hier versuchte Prüfung recht sonderbar sei. Die unbefangenste Kritik ist von der Autorschaft des Paulus überzeugt, selbst solche Kritiker wie SEMLER, BAUR, LUCHT, RENAN, LIGHTFOOT, SPITTA, die es für nötig hielten, die letzten Kapitel abzutrennen, oder die an eine kürzere Rezension dachten, oder das Ganze in zwei Briefe, beide von Paulus und beide an

die Römer geschrieben, zerlegten. Tatsächlich hat kein strenger Beweis irgendwie teil an der Bildung und Erhaltung dieser unerschütterlichen Überzeugung, wie wir später sehen werden, — Argumente bilden nur das äußere Gerüst, während die wahre Grundlage viel tiefer liegt; aber so wie die Sache steht, verdient sie die sorgfältigste Untersuchung und soll sie auch erhalten. Angebliche Beweise finden wir mehr oder weniger vollständig in den besseren Werken über den Römerbrief und in den Einleitungen. Unter jenen steht im Englischen The International Critical Commentary von SANDAY und HEADLAM obenan, und von diesen können die referierenden Werke von SALMON und BACON als Typen gelten. Im Deutschen hat ZAHN die Frage mit Gelehrsamkeit und Scharfsinn behandelt. Die meisten denken gar nicht an die Notwendigkeit, auch nur formal die Echtheit des Schreibens zu prüfen. WEISS gibt sich mit dem bloßen Hinweis darauf, daß sie allgemein angenommen sei, zufrieden, und meint „erst neuerdings" sei sie durch Holländer und Schweizer bestritten, Leute, die er augenscheinlich mit mitleidsvoller Verachtung ansieht; er fügt in einer Anmerkung dann noch vier Zeilen Nachweise hinzu: „mehr oder minder sichere Anklänge und Benutzungen." Auch GODET hält es für ausreichend, ohne genauere Zitate, bloß auf diese selben „témoignages externes" hinzuweisen. LIPSIUS zeigt eine stattliche Reihe von Benutzungen auf, aber er behauptet nur seine Feststellungen, ohne den Versuch eines Nachweises zu machen, ob bei allen diesen „Benutzungen" der Römerbrief wirklich benutzt ist. Es scheint unnötig, die Liste zu vermehren. Wir werden alle diese angeführten Benutzungen des Briefes prüfen, indem wir in der Hauptsache ZAHN folgen, zugleich SANDAY und HEADLAM herbeiziehen und auch andere Kritiker sorgfältig beachten. Wir sind dabei verpflichtet, jeden Punkt zwar kurz, aber so sorgfältig wie möglich in Betracht zu ziehen.

Die beiden gelehrten Kritiker, SANDAY und HEADLAM, sind nicht besonders zurückhaltend in ihren Aussprüchen.

Sie sagen: die „literary history begins earlier than that of any other book of the New Testament“, nämlich im ersten Petrusbrief. Zum Beweis hierfür setzen sie vier Stellen der beiden Schriften nebeneinander, „in which there is similarity“, und fügen dann die anderen Stellen des Petrusbriefes hinzu, die „seem to be modelled on Saint Paul's thoughts and words“. Worauf sie den meisten Wert legen, ist nicht deutlich, noch auch nach welchem Prinzip die Einteilung gemacht ist. Wir stellen alle anscheinenden Berührungen[1]) zusammen.

Röm. 9 25: καλέcω τὸν οὐ λαόν μου λαόν μου καὶ τὴν οὐκ ἠγαπημένην ἠγαπημένην.

I. Petr. 2 10: οἵ ποτε οὐ λαόc νῦν δὲ λαὸc θεοῦ, οἱ οὐκ ἠλεημένοι νῦν δὲ ἐλεηθέντεc.

Dies Beispiel bedarf keiner langen Erklärung. Denn nicht die Ähnlichkeit, die sich auf das eine Wort λαόc beschränkt, sondern die Verschiedenheiten sind bemerkenswert. Es ist deutlich, daß Petrus die Stelle aus dem Römerbrief nicht im Sinne gehabt haben kann; wie ließe sich sonst die starke Abweichung erklären? Die Antwort auf den Einwand, daß beide Schriftsteller dieselben Stellen zitieren, ist leicht: Petrus hat überhaupt nicht zitiert, sondern bloß die Worte Hoseas (2 25 (3)) frei wiedergegeben, die der Römerbrief ungenau zitiert. Aber selbst wenn die Zitate beide genau wären, so wäre damit doch nicht bewiesen, daß einer vom andern geborgt hat. Die erstaunliche Tatsache, daß die Heiden eher als die Juden das Evangelium angenommen haben und so ein neues Gottesvolk wurden, hatte für die ersten Christen größere Bedeutung als irgend etwas anderes. Das muß manches ängstliche Gemüt dazu getrieben haben, in der Schrift dafür eine Erklärung und eine Stütze für seine Predigt zu suchen. Gerade die Weissagung des Hosea war hierfür klassisch, und sie zu zitie-

[1]) Nach allgemeinem Brauch werden hier die Worte und zuweilen auch die Silben der sich gleichenden oder voneinander abhängenden Stellen gesperrt. So wird am schnellsten deutlich, wie unnötig die Annahme einer solchen Abhängigkeit ist.

ren[1]) war gerade so natürlich, wie es für einen Katholiken natürlich ist, den Satz vom Fels und Schlüssel anzuführen, um die Herrschaft des Papstes zu verteidigen. Der Wert dieser Berührung ist daher gleich null. Ebenso die zweite Berührung.

Röm. 9 32f: προσέκοψαν τῷ λίθῳ τοῦ προσκόμματος, καθὼς γέγραπται· ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιὼν λίθον προσκόμματος καὶ πέτραν σκανδάλου, καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ καταισχυνθήσεται.

I. Petr. 2 6—8: ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιὼν λίθον ἀκρογωνιαῖον ἐκλεκτὸν ἔντιμον, καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ μὴ καταισχυνθῇ· ὑμῖν οὖν ἡ τιμὴ τοῖς πιστεύουσιν, ἀπιστοῦσιν δὲ λίθος ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες· οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας, καὶ λίθος προσκόμματος καὶ πέτρα σκανδάλου οἳ προσκόπτουσι τῷ λόγῳ ἀπειθοῦντες εἰς ὃ καὶ ἐτέθησαν.

Hier bemerken wir zuerst, daß bei Petrus zweimal so viel Worte gebraucht sind als im Römerbrief: darum kann der letztere nicht die Quelle des ersten sein. Auf den Einwand, daß Petrus, was er konnte, entlehnt und dann aus den LXX ergänzt habe, antworten wir, daß eine solche Hypothese unnatürlich und unnötig ist. SANDAY und HEADLAM legen Nachdruck auf diesen Satz, weil „in I. Petr. 2 6 we have a quotation with the same variations from the LXX that we find in Ro. 9 32". Der letztere Ausdruck ist unglücklich und irreführend. Es ist richtig, beide haben τίθημι ἐν statt des ἐμβάλλω εἰς τὰ θεμέλια der LXX; beide haben πέτρα σκανδάλου für πέτρας πτώματι; und beide lassen εἰς τὰ θεμέλια αὐτῆς aus. Aber selbst wenn die Übereinstimmung größer wäre, ist damit noch nicht gesagt, daß Petrus dem Römerbrief gefolgt ist; wohl aber, daß beide dieselbe oder eine übereinstimmende jüdische Synagogen-Lesart benutzt haben. Auf der andern Seite sind die Unterschiede zwischen Petrus- und Römerbrief viel bedeutender. Jener hält die zwei Sätze (Jes. 28 16; 8 14) sorgfältig

---

[1]) Wie es von den Rabbinen geschah Pesachim VIII f., zitiert von WETTSTEIN II p. 68; vgl. SANDAY und HEADLAM pag. 264.

gesondert und gebraucht sie dann durchaus vernünftig, und zwar an der ersten Stelle genau im Anschluß an die Septuaginta; der letztere wirft sie ohne Sinn und Verstand durcheinander und läßt die LXX vollkommen unbeachtet. Im einzelnen hat der Römerbrief καταιςχυνθήςεται, während Petrus die Form der LXX hat, καταιςχυνθῇ, weshalb es sicher ist, daß Petrus nicht Paulus folgt. SANDAY und HEADLAM fügen hinzu, daß beide ἐπ' αὐτῷ einsetzen[1]), aber sie vergessen, daß dies das Targum ebenfalls tut. Dieselben Kritiker lassen leider fünf Worte eines genauen Petruszitats aus den LXX aus, die im Röm. nicht zu finden sind, und setzen dafür drei Punkte (. . .). Die zwei Benutzungen dieser Stellen sind also so verschieden, daß es ganz unmöglich scheint, daß Petrus den Römerbrief im Sinn gehabt haben könnte.

Auf Seite 282 endlich heben SANDAY und HEADLAM wieder auf, was sie Seite LXXIV beweisen wollten, indem sie sagen: „This (agreement in variation from the LXX) may have arisen from St. Peter's acquaintance with the Romans; but another hypothesis may be suggested, which will perhaps account for the facts more naturally“.

Diese Hypothese ist, daß beide, Petrus und Paulus, aus einer Sammlung alttestamentlicher Texte zitieren, die für Disputationszwecke zusammengestellt sind, wie aus der Überschrift eines Kapitels aus den Testimonien des Cyprian (II 16) Quod idem et lapis dictus sit hervorgeht. Ist dies richtig, wie es wahrscheinlich ist, so ist klar, daß Petrus nicht aus Röm. zitiert.

Röm. 12 1: παραςτῆςαι τὰ ςώματα ὑμῶν θυςίαν ζῶςαν, ἁγίαν, εὐάρεςτον τῷ θεῷ, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν.

I. Petr. 2 5: ἀνενέγκαι πνευματικὰς θυςίας εὐπροςδέκτους θεῷ διὰ Ἰηςοῦ Χριςτοῦ.

Hier ist die Satzbildung so verschieden wie nur möglich, und die Gedanken sind es erst recht: im Petrusbrief werden „geistige Opfer“ dargebracht, im Römerbrief „Leiber“ im

---

[1]) Vielleicht aus Jes. 8 14: κἂν ἐπ' αὐτῷ πεποιθὼς ῇς.

Sakrament dargeboten. Wenn ein Satz vom andern entlehnt ist, so ist er sehr stark umgebildet worden. Viel näher liegen die Worte des Psalmisten: „Die Opfer, die Gott gefallen, sind ein zerbrochenes Herz; ein zerbrochenes und geängstetes Herz, wirst du, o Gott, nicht verachten“ (Ps. 51 19).

Röm. 12 2: μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ.

I. Petr. 1 14: μὴ συσχηματιζόμενοι ταῖς πρότερον ἐν τῇ ἀγνοίᾳ ὑμῶν ἐπιθυμίαις.

Hier beschränkt sich die Ähnlichkeit auf das eine „seltene“ Wort συσχηματίζεσθαι. Aber dies Wort war nicht so selten. Obgleich spät, finden wir es doch bei Aristoteles und Plutarch, und ohne Zweifel war es dem Durchschnitts-Griechen gerade so geläufig wie viele andere Worte im Neuen Testament. Es gibt zahllose solcher Fälle, die außer allem Zweifel stehen. In Mc. 12 44 kommt das wirklich seltene Wort ὑστέρησις vor. Denkt irgend jemand daran, daß es aus Phil. 4 11 stamme? Der erste Petrusbrief ist in Wahrheit reich an Worten, die nirgends sonst im Neuen Testament vorkommen; wohl 60 sind es, beinahe zehn auf der Seite, warum wundert man sich nun über das eine, noch nicht einmal seltene? Der Schriftsteller, welcher ἀπροσωπολήμπτως gebrauchen konnte (1 17), hatte es sicher nicht nötig συσχηματίζεσθαι zu entlehnen.

Dies sind die vier „Parallelen“, die von den Verfassern des internationalen kritischen Kommentars entdeckt worden sind. Es ist nun deutlich, daß weder eine, noch alle irgend welche Abhängigkeit des Petrusbriefes vom Römerbrief beweisen.

Schwieriger ist es, die Stellen im I. Petr. zu erörtern, „die nach Paulus' Gedanken und Worten geformt zu sein scheinen“. Die Anklänge an das Original sind so schwankend und oft so unmerklich, oft nur in einem einzigen Worte bestehend, daß man sich wundert, wie man dabei an ein Entlehnen denken kann.

Röm. 12 3: ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν ... 6: ἔχοντες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα ...

εἴτε διακονίαν ἐν τῇ διακονίᾳ ... 3: ἑκάστῳ ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισε μέτρον πίστεως (vgl. Röm. 13 11—14. 8—10. 12 9. 13).

I. Petr. 4 7—11: πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικε· σωφρονήσατε οὖν καὶ νήψατε εἰς προσευχάς· πρὸ πάντων τὴν εἰς ἑαυτοὺς ἀγάπην ἐκτενῆ ἔχοντες, ὅτι ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν· φιλόξενοι εἰς ἀλλήλους ἄνευ γογγυσμοῦ· ἕκαστος καθὼς ἔλαβε χάρισμα εἰς ἑαυτοὺς αὐτὸ διακονοῦντες ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος θεοῦ· εἴ τις λαλεῖ, ὡς λόγια θεοῦ· εἴ τις διακονεῖ, ὡς ἐξ ἰσχύος ἧς χορηγεῖ ὁ θεός.
In fünf Versen des Petrusbriefes sind zehn Worte, die man auch im Römerbrief findet. Wenn diese hier in einigen wenigen Sätzen zusammenhängend vorkämen, so könnte man an Beziehungen zwischen beiden Schriftstücken denken. Aber das ist nicht der Fall. Die Worte sind im Römerbrief über zwei Kapitel hin zerstreut. Außerdem sind es ganz gebräuchliche Worte, Worte, die gewiß täglich auf den Lippen der ersten Christen waren: „Wiederkunft", „Keuschheit", „Liebe", „Barmherzigkeit", „Gabe", „Gnade", „Knecht". Diese wurden täglich gebraucht. Wenn sie bei zwei Schriftstellern vorkommen, so kann das nichts beweisen.

Röm. 12 9: ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος ... 10: τῇ φιλαδελφίᾳ εἰς ἀλλήλους φιλόστοργοι.

I. Petr. 1 22: τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἡγνικότες . . . εἰς φιλαδελφίαν ἀνυπόκριτον ἐκ καρδίας ἀλλήλους ἀγαπήσατε ἐκτενῶς.
Aus dem Gebrauch von φιλαδελφία oder von ἀλλήλους kann man nichts schließen, aber Sanday und Headlam behaupten, daß ἀνυπόκριτος ein seltenes Wort sei. Und wenn es das wäre, so würde nichts daraus folgen; die Kombination von „aufrichtig" mit „Bruderliebe" ist viel zu natürlich, um irgendwie auffallend zu sein. Dazu ist ἀνυπόκριτος gar nicht einmal selten. Es kommt Jac. 3 17 vor, wo niemand an eine Entlehnung aus Röm. denkt. Es scheint ferner ein Lieblingswort des Verfassers der Weisheit Salomonis zu sein, der es 5 19 gebraucht: κρίσιν ἀνυπόκριτον (eine rhetorische Stelle, die im Anhang des Epheserbriefes 6 10—17 nachklingt) und in 18 16 τὴν ἀνυπόκριτον ἐπιταγήν

cου φέρων; als Adverb liegt es vor bei Marc. Aurel VIII. 5, εὐμενῶς καὶ αἰδημόνως καὶ ἀνυποκρίτως. Dieser Gebrauch des Wortes zeigt deutlich, daß das Wort in der fraglichen Zeit ganz gebräuchlich war.

Röm. 12 16: τὸ αὐτὸ εἰς ἀλλήλους φρονοῦντες· μὴ τὰ ὑψηλὰ φρονοῦντες, ἀλλὰ τοῖς ταπεινοῖς συναπαγόμενοι, μὴ γίνεσθε φρόνιμοι παρ' ἑαυτοῖς. 17: μηδενὶ κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἀποδίδοντες· προνοούμενοι καλὰ ἐνώπιον πάντων ἀνθρώπων 18: εἰ δυνατόν, τὸ ἐξ ὑμῶν, μετὰ πάντων ἀνθρώπων εἰρηνεύοντες (vgl. Verse 9. 14).

I. Pet. 3 8f.: τὸ δὲ τέλος πάντες ὁμόφρονες, συμπαθεῖς, φιλάδελφοι, εὔσπλαγχνοι, ταπεινόφρονες, μὴ ἀποδιδόντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἢ λοιδορίαν ἀντὶ λοιδορίας, τοὐναντίον δὲ εὐλογοῦντες, ὅτι εἰς τοῦτο ἐκλήθητε ἵνα εὐλογίαν κληρονομήσητε . . . 11: ἐκκλινάτω δὲ ἀπὸ κακοῦ καὶ ποιησάτω ἀγαθόν· ζητησάτω εἰρήνην καὶ διωξάτω αὐτήν.

Was könnte hierbei entlehnt sein? Mit einer Ausnahme sind die Worte alle durchaus verschieden, die Gedanken aber sind das gemeinsame Eigentum aller Christen. Die Ermahnung zu den vornehmsten Tugenden, wie Menschlichkeit und Friedfertigkeit, ist im Grund so alt wie die Bergpredigt; das Ganze von V. 11, das Sanday und Headlam für von Paulus entlehnt halten, stammt Wort für Wort aus Ps. 34 15. Daß der Satz μὴ ἀποδιδόντες κτλ. dem μηδενὶ κακὸν κτλ. ähnlich ist, liegt auf der Hand; aber schwerlich liegt eine Entlehnung vor. Denn der Gedanke ist nichts anderes als Sublimierung des Wortes „Dem, welcher Böses für Gutes gibt, wird das Böse nicht von der Türe gehen“ Spr. 17 13. Die LXX haben ὃς ἀποδίδωσι κακὰ ἀντὶ ἀγαθῶν, und der Grundtext hat das Partizip im Singular: מֵשִׁיב. Im ersten Petrusbrief ist der Plural gebraucht, da viele angeredet werden, sonst ist der Ausdruck nur darin von Spr. verschieden, daß er κακοῦ statt ἀγαθοῦ setzt. Diese Änderung ist so naheliegend, daß daraus nichts zu entnehmen ist. In der Tat entging es auch den Rabbinen nicht, denn Rabbi Simeon ben Abba erwähnt es in Bereschith R. 37, indem er sagt: non finis est verbi,

reddens malum pro bono, sed etiam reddens malum pro malo. Diese Verfeinerung des alten Gesetzes steht auf einer Linie mit Mt. 5 38 f., und beides war ein Teil des allgemeinen christlichen Bewußtseins und älter als dieses selbst; es war selbst dem alten Gesetz nicht fremd, wie Ex. 23 4. 5 zeigt. Daß der Autor hier wirklich das Alte Testament im Sinne hat, geht aus den unmittelbar folgenden Versen 10 bis 12 hervor, die aus Ps. 34 13—17 entlehnt sind. Anderswo finden wir in diesem kurzen Brief Spr. sogar zweimal zitiert, einmal unmittelbar danach („Fürchtet nicht ihre Furcht"). Daher hat man keinen Grund, diesen Satz mit dem Römerbrief in Verbindung zu bringen. Auch dort ist es nur ein Zitat, das zwischen zwei Anklänge aus den Spr. eingestreut ist (12 15; 26 12 und 3 4).

In Wirklichkeit sieht die Stelle im ersten Petrusbrief viel originaler aus[1]), wie jene im Römerbrief, wo das ganze 12. Kapitel eines literarischen Stils fast völlig entbehrt, da ihm jede grammatische Struktur fehlt und es eigentlich nur die Niederschrift von Moralvorschriften ist, wie sie der Zufall zusammenfügte. Alle solche Quellen, die im Römerbrief so reichlich benutzt wurden, standen auch dem Autor des Petrusbriefes zur Verfügung.

Wir kommen nun zu der letzten Entlehnung.

Röm. 13 1: πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω· οὐ γὰρ ἔστιν ἐξουσία εἰ μὴ ὑπὸ θεοῦ· αἱ δὲ οὖσαι ὑπὸ θεοῦ τεταγμέναι εἰσιν . . . 3: οἱ γὰρ ἄρχοντες οὐκ εἰσὶ φόβος τῷ ἀγαθῷ ἔργῳ ἀλλὰ τῷ κακῷ . . . 4: θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν, ἔκδικος εἰς ὀργὴν τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι . . . 7: ἀπόδοτε πᾶσι τὰς ὀφειλάς· τῷ τὸν φόρον τὸν φόρον, τῷ τὸ τέλος τὸ τέλος, τῷ τὸν φόβον τὸν φόβον, τῷ τὴν τιμὴν τὴν τιμήν.

I. Petr. 2 13—17: ὑποτάγητε πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει διὰ τὸν κύριον, εἴτε βασιλεῖ ὡς ὑπερέχοντι, εἴτε ἡγεμόσιν ὡς δι' αὐτοῦ πεμπομένοις εἰς ἐκδίκησιν κακοποιῶν ἔπαινον δὲ ἀγαθο-

[1]) In dem eben erörterten kritischen Satz folgt die Form von Petr. vollkommen dem hebräischen Texte, während Paulus sich weit davon entfernt; darum hat jener wahrscheinlich nach dem Grundtext und schwerlich nach dem Römerbrief zitiert.

ποιῶν· ὅτι οὕτως ἐστὶ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, ἀγαθοποιοῦντας φιμοῦν τὴν τῶν ἀφρόνων ἀνθρώπων ἀγνωσίαν· . . . πάντας τιμήσατε· τὴν ἀδελφότητα ἀγαπᾶτε· τὸν θεὸν φοβεῖσθε· τὸν βασιλέα τιμᾶτε.

Auf diese Stelle legen die Kritiker den meisten Wert, und gerade diese ist am wenigsten dazu geeignet. Sie meinen hier etwas zu finden „what must be accepted as conclusive evidence, the same ideas occurring in the same order". In einer so wichtigen Sache ist es bedauerlich, daß sie vergaßen, diese „same ideas in the same order" genauer zu bezeichnen. Gewiß ist, daß die Satzbildung so verschieden wie nur möglich ist; sie stimmt nicht in einem einzigen Wort überein. Daß die Gedanken sich ähneln, ist notwendig, denn es wird derselbe Gegenstand diskutiert, nämlich: Die Beziehungen der Kirche zum Staat, der Christen zu den Zivilbehörden. In diesem Punkt war man in der Praxis einig, selbst in großen Gemeinden von Gläubigen, daß diese sich der Regierung als loyale Staatsbürger zu unterwerfen hatten. Aber die Gedanken dieser Stelle sind nichtsdestoweniger durchaus nicht „dieselben", vielmehr sind sie sich scharf entgegengesetzt. Der Römerbrief gibt als Grund das göttliche „Recht der Könige" an und sinkt daher in einen wahren Abgrund von Sklaverei. Warum muß jedermann Untertan sein? Weil „die Mächte von Gott eingesetzt sind". Um solche Göttlichkeit auf Erden zu erhalten, muß man die bestehende Ordnung nicht der Menschen, sondern Gottes wegen halten, und Gottes Gericht anrufen. Die Herrscher sind alle Gottes Diener, darum können sie nichts Unrechtes tun, sie üben wahre Gerechtigkeit; kein guter Mensch fürchtet sie, nur die bösen. Unterwerfung ist darum keine Folge der Furcht, sondern der Überzeugung; dafür bezahlt man Steuern, die Steuererheber sind die Priester Gottes (λειτουργοὶ θεοῦ) berufen (προσκαρτεροῦντες) zu diesem göttlichen Dienst. Von alledem steht nichts im ersten Petrusbrief. Hier geht die Mahnung darauf hinaus, sich jeder menschlichen Ordnung zu fügen. Nirgends die Behauptung, daß solche Ordnungen oder Befehle göttlichen Ursprungs oder von Gott

sanktioniert seien. Zwar heißt es „Um Gottes Willen“ (διὰ τὸν κύριον); aber dies ist im V. 15 genau erklärt: „Weil es so Gottes Wille ist“. — Also sind die menschlichen Ordnungen und Autoritäten erwähnt? Durchaus nicht! — Denn „ihr (die Christen) tätet gut, der Unwissenheit der törichten Menschen den Mund zu stopfen“. Dieser letzte Satz enthält den Kernpunkt und unterscheidet sich scharf von den Gedanken des Römerbriefes. Bezeichnenderweise haben SANDAY und HEADLAM diesen Satz ausgelassen. Der im Petrusbrief erteilte Rat entspricht der Klugheit und dem gesunden Menschenverstand. Von theokratischem Servilismus wie im Römerbrief ist keine Rede. Daß ein solcher Rat in einer Zeit der Verfolgung gegeben wurde, ist natürlich.

Wenn SANDAY und HEADLAM ganz allgemein sagen: „St. Paul works out a thesis clearly and logically; St. Peter gives a series of maxims for which he is largely indebted to St. Paul. For example, in Rom. 13 7 etc.“, so müssen wir annehmen, daß sich dies dem „z. B.“ zum Trotz ausschließlich auf Röm. 13 7 und Petr. 2 17 bezieht, denn sonst gibt es keine Stelle, auf die man sich berufen könnte. Sicherlich werden selbst SANDAY und HEADLAM nicht behaupten wollen, daß im Römerbrief 13 1—6 irgend eine „thesis is worked out clearly and logically“. So ist γάρ im Vers 3 so unlogisch wie nur möglich, Vers 3 steht in keiner Gedankenverbindung mit Vers 2. Diese sechs Verse sind vielmehr in völliger Verwirrung. Die Begriffe von Schicklichkeit, Eigentum und göttlicher Autorität sind durcheinander geworfen. Auf der andern Seite finden wir nur in I. Petr. 2 17 solch' „eine Reihe von Grundsätzen.“

Aber Petrus kann sie nicht von Paulus entlehnt haben; denn nirgends findet man bei diesem solche Grundsätze, am allerwenigsten im Römerbrief. Der erste sagt: „Ehre die Menschen; liebe die Brüder; fürchte Gott; ehre den Kaiser!“ Diese Mahnungen liegen jedem christlichem Sinne so nahe, daß sie kein Plagiat sein können. Der erste ist rabbinisch: Esto honorans omnem hominem, sagt Derech Arez Suta. Der dritte ist althebräisch. Der zweite

ist allgemein christlich. Den vierten forderten Zeit und Umstände. Aber im Römerbrief ist nichts so natürlich. Der Vers ist eigentlich nicht zu übersetzen, aber der Sinn ist: Gib jedem das Seine: Steuern, dem Steuern gehören, Tribut, dem Tribut gehört, Furcht, wem Furcht, Ehre, wem Ehre gebührt! Das ist eine Vergröberung der Stelle Mt. 22 21. Da ist kein Gedanke an Liebe, Brüderlichkeit, weder an Gott, noch den Kaiser. Die Unterwerfung gilt nur den regierenden Autoritäten, weder allen Menschen, noch den Brüdern, noch Gott, noch dem Kaiser. Demgemäß steht die Behauptung von SANDAY und HEADLAM in der Luft.

Wir haben nun alle angeführten Entlehnungen des Petrus von Paulus geprüft. Das Resultat ist, daß sie alle nur in der Einbildung existieren.

LIPSIUS findet fünfzehn Parallelen! Von diesen sind zwölf bereits besprochen. Die andern drei sind: Röm. 12 10 und I. Petr. 2 17; Röm. 13 5 und I. Petr. 2 19; Röm. 13 11—14 und I. Petr. 4 7.

Auch sie beweisen nichts als die Schwäche der Behauptung von einer Abhängigkeit. Zwischen den Gliedern des ersten Paares kann man nur eine Ähnlichkeit finden in φιλαδελφίᾳ und τὴν ἀδελφότητα ἀγαπᾶτε, τῇ τιμῇ ἀλλήλους προηγούμενοι. Hier sind die Gedanken ähnlich. Sehr natürlich, denn solche Gefühle waren das gemeinsame Eigentum aller Heiligen. Aber der große Unterschied im Ausdruck macht jeden Gedanken einer Entlehnung unmöglich. Im zweiten Paar besteht die Ähnlichkeit in dem einen Wort συνείδησιν. Im übrigen sind die Sätze so grundverschieden, daß man überrascht ist, wie LIPSIUS zur Behauptung einer Verwandtschaft kommen konnte. Das Wort συνείδησις ist dreißigmal im Neuen Testament gebraucht, davon dreimal im I. Petrusbrief. Im letzten Paar liegt die Ähnlichkeit in dem Wort ἤγγικεν. Aber ἐγγίζειν kommt vierzigmal im Neuen Testament vor und war bei eschatologischen Reden auf den Lippen aller Gläubigen. Es ist nicht verwunderlich, daß SANDAY und HEADLAM auf diese Beispiele verzichtet haben.

ZAHN bemerkt, daß I. Petr. nicht so nahe mit Röm. übereinstimme, als mit Eph., daß sie sich aber hier und da „in zerstreuten Einzelheiten (II 37)“ berühren, und daß SEUFERTS sorgfältige Auseinandersetzung in HILGENFELDS Zeitschrift (1874, S. 360—388) eher zum Widerspruch als zur Annahme der behaupteten Abhängigkeit führe. Trotzdem hält er die Behauptung noch aufrecht, aber augenscheinlich ohne selbst darauf Gewicht zu legen. Zu den schon besprochenen Stellen fügt er noch Röm. 6 7 und I. Petr. 4 1 hinzu, wo er die Abhängigkeit für „zweifellos“ ansieht. ZAHN hat hier in der Hervorhebung dieser Parallele, die den andern entgangen war, wieder seinen Scharfsinn bewiesen. Wirklich zeigt der ganze Abschnitt 3 18. 21 f. 4 1—6 im allgemeinen so unverkennbare Ähnlichkeit, namentlich mit Röm. 6 passim, wie sie sich sonst kaum in den beiden Schriften findet. ZAHN wollte die Berührung allerdings auf die Verse 4 1 und 6 7 beschränken, wo WEISS und KÜHL sie leugnen. HOLTZMANN vergleicht dagegen mit Recht die Gedanken mit Gal., Kor., Phil. und Thess. Hier zeigt sich die Schwäche der ganzen Beweisführung, und ein richtiges Gefühl dafür hielt ZAHN und WEISS ab, weitere Parallelen zu sammeln. Gäbe es wirklich so viele solcher Parallelen, so müßte man mit SEUFERT annehmen, daß Petrus wörtlich von Paulus abgeschrieben und nur einige unwichtige Veränderungen angebracht habe. Der Beweis beweist also zu viel, und darum gar nichts. Denn für eine solche literarische Abhängigkeit gibt es keine Parallele in der ersten christlichen Literatur.

Wie steht es aber mit der entscheidenden Parallele?

ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας

und ὁ παθὼν σαρκὶ πέπαυται ἁμαρτία[ι]ς.

Der Gedankengang ist in beiden Fällen ähnlich; aber der Ausdruck ist so unähnlich, daß er eine Abhängigkeit eher ausschließt. ZAHN und besonders HOLTZMANN scheinen anzunehmen, daß er ganz unverständlich sei, wenn man ihn nicht in I. Petr. als Reminiszenz aus dem Römerbrief fasse. Sie vergessen, daß die Stelle im Röm. selbst unverständlich

wäre, wenn sie nicht Ausdruck eines schon längst eingebürgerten Dogmas wäre. Der Satz: „Der, welcher gestorben ist, ist von der Sünde gerechtfertigt“ hat an sich gar keinen Sinn. Er ist weder selbstverständlich, noch kann er bewiesen werden, wird auch vom Verfasser des Römerbriefs durchaus nicht bewiesen. Es scheint ganz undenkbar, daß jemand einen solchen Satz aufgestellt hätte vor Lesern, die darauf nicht vorbereitet waren. Hätten die Römer oder irgend eine andere Gemeinde einen solchen Ausspruch von Paulus oder sonst jemand als neue Lehre empfangen, so hätten sie sicherlich daran Anstoß genommen. Es scheint daher sonnenklar, daß der Verfasser des Römerbriefes nichts Neues vorbringt, nichts, was seinen Lesern nicht ganz geläufig war. Sie hatten zweifellos diesen oder einen ähnlichen Satz hundertmal gehört: höchstwahrscheinlich feierlich wiederholt bei der Taufe,[1]) als Symbol von dem Begräbnis des alten Menschen und der Wiedergeburt des neuen, der hinfort in neuem Leben wandeln solle. In diesem Fall wäre das Wort ganz natürlich. Dasselbe kann und muß man von der Formel in I. Petr. sagen. Sie ist nicht selbstverständlich, nicht in sich klar, noch macht der Schreiber irgend einen Versuch zum Beweis. Er appelliert an die Überzeugung des Lesers, dem die Worte oder wenigstens ihr Inhalt geläufig war. Aber der Gedanke ist von dem Röm. 6 7 sehr verschieden. Hier ist keine Rede vom Tod oder Begräbnis oder Gericht, so wie in Röm. kein Hinweis auf Leiden, Fleisch oder Ende. Übrigens scheint sich der Satz in I. Petr. auf eine symbolische Handlung zu beziehen, die nicht auf uns gekommen ist, und in der der Novize durch eine Zeremonie förmlich und mystisch mit Christus oder Jesus dem Leidenden identifiziert wurde. Auf etwas der Art wird Röm. 6 6 und Gal. 2 20; 6 14. 17; II. Cor. 4 10 angespielt. Auf andere Weise wird man dem gewaltigen Wort „mit Jesus mitgekreuzigt“ kaum gerecht

---

[1]) Oder vielleicht bei einem anderen Sakrament oder Mysterium, das noch deutlicher den Tod symbolisierte.

werden. Doch das mag auf sich beruhen. Soviel scheint jedenfalls sicher, daß beide Schriftsteller sich auf Dogmen beziehen, die schon längst Axiome geworden sind und keines Beweises mehr bedürfen. In jedem Fall ist die Ähnlichkeit so allgemein, und sind die Unterschiede in Inhalt und Ausdruck so groß, daß sie an Entlehnung zu denken nicht gestatten.[1])

Die Betrachtungen, die wir in bezug auf diesen wichtigsten Punkt der Berührung der beiden Briefe in den Lehren angestellt haben, gehören schon zu der langen Reihe der Berührungspunkte, die HOLTZMANN und andere, besonders SEUFERT, entdeckt und zusammengestellt haben. Trotz des Widerspruchs der Konservativen ist es damit bewiesen, daß I. Petr. hervorragend paulinisch ist. Damit aber ist durchaus nicht bewiesen, daß er vom Römerbrief oder anderen paulinischen Schriften abhängig ist. Die beiden Verfasser schöpfen aus derselben Quelle, dem religiösen Bewußtsein ihrer Gesinnungsgenossen.

So lange wir den Paulinismus als eine Athene ansehen, die ausgewachsen und wohlgerüstet dem Haupt des Paulus entsprang, und seine erste und allein autorative Darlegung in den noch vorhandenen paulinischen „Briefen“ suchen, so lange ist es ganz natürlich, „paulinische“ Gedanken und Ausdrücke auf eben diese Briefe als ihre Quellen zurückzuführen. Denn unter dieser Voraussetzung gibt es keine andere Quelle. Aber diese Voraussetzung ist so falsch wie möglich. Diese Briefe sind ganz und gar nicht primäre Quellen[2]) der paulinischen Lehre. In jedem Falle wenden sie sich an eingeweihte Leser, an Leute, die mit den Gedanken des Apostels vollkommen vertraut waren. Darum enthalten sie ausschließlich Behauptungen; kaum einmal

[1]) Der hier nur gestreifte Gedanke scheint mir sehr wichtig und bedarf sorgfältiger Erörterung in anderem Zusammenhang. Doch habe ich nicht unterlassen können wenigstens auf II. Cor. 4 10; Gal. 6 17 hinzuweisen.

[2]) Diese liegen in Wahrheit viel weiter zurück im vorchristlichen Gnosticismus, wenn nicht selbst zuweilen in Babylon.

kommt etwas vor, was man den Versuch eines Beweises nennen könnte. Darum werden die überraschendsten Sätze, wie die hier erörterten, wie Orakelsprüche und ohne den geringsten Versuch einer Erklärung aufgestellt. Es wird ein verhältnismäßig reich entwickeltes Bewußtsein vorausgesetzt und diesem Bewußtsein die Ergänzung der Sätze nach Inhalt und Form zugeschoben.

Die Beziehungen zwischen I. Petr. und dem Eph. zu erwähnen, ist hier nicht der Ort. In keinem Fall ist damit etwas gegeben, was die Schlüsse beeinträchtigen könnte, die wir so formulieren möchten: Es gibt keinen Grund, der zur Behauptung zwänge, daß der Autor von I. Petr. irgend einen Gedanken oder einen Ausdruck aus dem Römerbrief entlehnt habe; alles im Petrusbrief ist leicht und natürlich als aus paulinischem Christentum im allgemeinen herrührend und als an dasselbe gerichtet zu erklären.

Aber selbst wenn es bewiesen wäre, daß Ausdrücke und Gedanken im I. Petr. von solchen abhängen, die sich im Römerbrief finden, wäre damit noch nicht gesagt, daß der Verfasser von I. Petr. den auf uns gekommenen Römerbrief gelesen hat. Denn ich halte daran fest und hoffe es überzeugend beweisen zu können, daß Röm. eine Kompilation oder Redaktion oder Überarbeitung von z. T. vielleicht vorchristlichem älteren Material ist. Gerade dann, wenn die angeführten Berührungen alle zutreffend wären, würde es nur dies beweisen, daß der Verfasser die Originalquellen unseres Römerbriefes gesehen hat; eine Annahme, die ich nicht abweisen will, die es mir aber trotzdem nicht wahrscheinlich macht, daß er jemals unseren jetzigen Römerbrief gesehen hat. Diese Beobachtung scheint mir sehr wichtig, und ich werde daher noch öfter darauf zurückkommen.

Eine weitere Bemerkung. Ein so scharfsinniger und besonnener Kritiker wie Weiss hat die gegenseitigen Beziehungen der beiden Briefe überhaupt geleugnet, ausgenommen Kapitel 12 und 13 des Römerbriefes; und Sanday und Headlam folgen ihm mit nur zwei Ausnahmen, die

schon besprochen sind. Hiermit ist der Fall erledigt; denn wie Weiss auch empfindet, ist es kaum glaublich, daß der Verfasser von I. Petr. einen so ausgiebigen Gebrauch von diesen beiden recht unwichtigen Kapiteln gemacht und die unvergleichlich wichtigeren Teile vorher und nachher nicht benutzt haben sollte. Aber wenn Weiss die Sache umkehrt und Röm. von I. Petr. abhängig sein läßt, so führt das zu Inkonsequenzen, wie das Jülicher gezeigt hat. Doch brauche ich darauf nicht weiter einzugehen.

Ich komme nun zu dem Hebräerbrief, dessen Verfasser nach Sanday und Headlam, die sich auf Hebr. 11 11 und Röm. 4 17, ferner auf Hebr. 10 30 und Röm. 12 19 stützen, von Röm. abhängig sein soll. An den letztgenannten Stellen steht in Röm.: γέγραπται γάρ· ἐμοὶ ἐκδίκηϲιϲ, ἐγὼ ἀνταποδώϲω, λέγει κύριοϲ und in Hebr.: οἴδαμεν γὰρ τὸν εἰπόντα· ἐμοὶ ἐκδίκηϲιϲ, ἐγὼ ἀνταποδώϲω, καὶ πάλιν· κρινεῖ κύριοϲ τὸν λαὸν αὐτοῦ. Die LXX haben ἐν ἡμέρᾳ ἐκδικήϲεωϲ ἀνταποδώϲω (Deut. 32 35). Die beiden Kritiker meinen daher, daß Röm. und Hebr. „the same marked divergencies from the text of the LXX“ zeigen, „the hypothesis that the author of the Hebrews used the Romans is certainly the simplest“. Ich gebe die kindliche Einfachheit der Hypothese zu; die schützt sie jedoch nicht vor Absurdität. Denn die angeführte Form steht dem Hebräischen viel näher: לִי נָקָם וְשִׁלֵּם = ἐμοὶ ἐκδίκηϲιϲ καὶ ἀνταπόδοϲιϲ, und stimmt genau mit dem Targum des Onkelos. Wir dürfen darum sicher sein, daß es eine gebräuchliche, vielleicht synagogale Version ist, von der beide Schriftsteller Gebrauch machen. Daß der Verfasser des Hebr. nicht nach Röm. zitiert, geht aus der Verschiedenheit des Gedankenganges hervor. Erstens ist die Anwendung der Stelle vollständig verschieden: im Röm. wird damit begründet, daß wir uns nicht selber rächen sollen, sondern daß Gott sein Volk rächen werde, denn „mein ist die Rache, ich will vergelten, spricht der Herr“. Im Hebr. steht dagegen eine Warnung vor dem Abfall vom Glauben, weil Gott sich sicherlich an seinem Volke, das ihn verachtet, rächen wird,

und es ist „fürchterlich, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen". Es ist doch ganz unwahrscheinlich, daß der Schreiber zu Röm. greift um eines Zitates aus dem Alten Testament willen, und daß er dies in einem dem dortigen Kontext entgegengesetzten Sinne benutzt, zumal ein Mann, der mit dem Alten Testament so vertraut ist und es fortwährend zitiert. Ferner weicht die Zitationsformel ab; im Hebr. οἴδαμεν γὰρ τὸν εἰπόντα, Röm. γέγραπται γάρ. Entscheidend ist jedoch die Tatsache, daß Hebr. das Zitat fortsetzt mit κρινεῖ κτλ. Diese Worte kommen aus dem nächsten Vers (Deut. 32 36) und zeigen, daß der Schreiber hier wie sonst nach dem Alten Testament zitiert und nicht nach Röm., wo dieser Satz gar nicht vorkommt.

Von den folgenden Parallelen sagen SANDAY und HEADLAM selbst: „The resemblance is very close". Der Leser mag urteilen.

Röm. 4 17—21: κατέναντι οὗ ἐπίστευσε θεοῦ τοῦ ζωοποιοῦντος τοὺς νεκροὺς . . . καὶ μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει κατενόησε τὸ ἑαυτοῦ σῶμα ἤδη νενεκρωμένον (ἑκατονταετής που ὑπάρχων) καὶ τὴν νέκρωσιν τῆς μήτρας Σάρρας· εἰς δὲ τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ θεοῦ οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ, ἀλλ' ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει, δοὺς δόξαν τῷ θεῷ καὶ πληροφορηθεὶς ὅτι ὃ ἐπήγγελται δυνατός ἐστι καὶ ποιῆσαι.

Hebr. 11 11. 12: πίστει καὶ αὐτὴ Σάρρα δύναμιν εἰς καταβολὴν σπέρματος ἔλαβεν καὶ παρὰ καιρὸν ἡλικίας, ἐπεὶ πιστὸν ἡγήσατο τὸν ἐπαγγειλάμενον· διὸ καὶ ἀφ' ἑνὸς ἐγεννήθησαν καὶ ταῦτα νενεκρωμένου . . . 19: λογισάμενος ὅτι καὶ ἐκ νεκρῶν ἐγείρειν δυνατὸς ὁ θεός.

Ich zitiere diese Stelle ganz als ein gutes Beispiel völliger Verzweiflung. Die „close resemblance" beschränkt sich auf das eine Wort νενεκρωμένον, im übrigen sind für die Darstellung derselben Sache die Verschiedenheiten auffallend groß. Im Röm. spielt Abraham allein eine Rolle, im Hebr. wird Sarahs Glaube gerühmt. Man kommt auf den Gedanken, daß Sarah und nicht Abraham es ist, die als νενεκρωμένον bezeichnet wird; der Kontext verlangt es, das Partizip steht im Maskulinum, aber nur, damit es mit

ἑνός übereinstimmen kann. Dies aber ist der unbestimmte Artikel und bezieht sich nicht notwendig auf ein Maskulinum; wir dürfen γονέως Vorfahren ergänzen. Die Übereinstimmung in einem einzigen Wort rechtfertigt nicht den Verdacht der Entlehnung, denn das Wort ist im Zusammenhang ganz selbstverständlich und ist zweifellos oft von Isaaks Geburt gebraucht worden, die, wie wir wissen, von den Rabbinern als wunderbar angesehen wurde — „tot" war bei ihnen technischer Ausdruck für Impotenz. Diese ist hier gemeint. Der 19. Vers, der von Sanday und Headlam zitiert ist, weil er das Wort δυνατός von Gott so braucht wie der Röm., bezieht sich nicht auf die Geburt, sondern auf die Opferung Isaaks, die im Röm. gar nicht berührt wird, und beweist, daß der Verfasser des Hebr. den ganzen Apparat von rabbinischer Lehre und Kommentaren zu seiner Verfügung hatte. Es ist überflüssig und lächerlich, ihm die Entlehnung aus dem Röm. zuzutrauen. Es ergibt sich daraus, daß die Behauptung der englischen Kritiker unbegründet ist.

Am heißesten umstritten sind die Beziehungen des Römerbriefes zum Jakobusbrief. Daß hier Beziehungen vorliegen, ist allgemein anerkannt; aber die Kritik hat sich in zwei feindliche Lager geteilt: die einen behaupten, daß Jac. vom Röm. abhängt und die andern das Umgekehrte. Über diese Kontroverse sind Bände geschrieben worden. Aber es scheint, daß sie bis jetzt noch nicht durch ein Axiom logisch entschieden werden kann. Wenn auf eine solche Frage der emsigste Fleiß und der größte Scharfsinn von Generationen ohne Erfolg verwandt worden sind, ohne daß ein überzeugender Beweis gelungen ist, vielmehr jeder nur sich selbst mit seiner Lösung befriedigt, so liegt der Verdacht nahe, daß die Sache in ein falsches Geleise gebracht worden ist, daß man den Ausgangspunkt der Diskussion falsch bestimmt, daß man an eine nützliche Alternative, ein tertium quid nicht gedacht hat. Und dieser Verdacht wird verstärkt, wenn man die sorgfältigen Abhandlungen von Grimm, Holtzmann, Zimmer, Brückner, Weiss, Feine,

v. SODEN, HILGENFELD, ZAHN, SPITTA und MAYOR aufmerksam liest. Man bemerkt leicht, daß alle ihre Argumente negativ sind; sie legen das Hauptgewicht darauf, daß Jakobus aus dem einen oder andern Grund nicht auf Paulus Bezug genommen haben könne, und umgekehrt. Einen Beweis dafür liefert v. SODEN in seinem Aufsatz Jakobusbrief (Jahrb. f. prot. Theol. X. 160 ff.), einer ungewöhnlich klugen und scharfsinnigen Abhandlung. Er meint, daß der Brief als christliches Dokument aus den ersten Tagen des Paulinismus ganz unverständlich sei. Nichtsdestoweniger findet er „die paulinische Geistesarbeit, die unentbehrliche und nachweisbare Voraussetzung unseres Briefs". Das schließt er daraus: „So sind denn auch literarische Beziehungen zwischen unserem und den paulinischen Briefen nicht zu leugnen". Er fügt hinzu, daß die von HOLTZMANN angeführten paulinischen Formeln schon zum täglichen Sprachgebrauch gehören. Dagegen findet er noch eine Reihe von Parallelen, die Beachtung verdienen (Jac. 1 3, Röm. 5 3; Jac. 1 22, Röm. 2 13; Jac. 2 21; Röm. 4 3; Jac. 2 24, Röm. 3 28; Jac. 4 1, Röm. 7 23; Jac. 4 4, Röm. 8 7; Jac. 4 12, Röm. 2 1; 14 4). Ich werde alle prüfen. Trotzdem, fügt er hinzu, „ist sehr zu bemerken, wie unbedeutend diese Beziehungen sind, wie sie nur in dunkeln Reminiszenzen, so 1 13; 2 5; 2 21, oder in gedächtnismäßig festgehaltenen Einzelausdrücken bestehen, sämtlich aus dem Römerbrief, so 1 3; 1 22; 2 24; 4 1; 4 12, dagegen nie eine paulinische Lehre förmlich übernehmen, resp. zitieren". Aus alledem schließt er, daß der Verfasser mit dem literarischen Vermächtnis von Paulus nichts anzufangen wußte, und daß er daher in einer Zeit schrieb, in der die Ideen des Paulus bereits unverständlich und unbrauchbar zu werden begonnen hatten.

Der logische Fehler ist hier nicht weit zu suchen. Er liegt in dem Worte „denn". SODEN findet einen Grundstock paulinischer Gedanken im Jac. wieder. Daraus schließt er auf Abhängigkeit vom Paulinismus; er nimmt zugleich stillschweigend an, daß dieser Paulinismus die Schöpfung des uns aus den Briefen bekannten Paulus war, und daß

er seinen literarischen Ausdruck nur in seinen Briefen fand. Hieraus folgert er natürlich, daß Jakobus Paulusbriefe gelesen haben muß, und darum ist er gezwungen, Spuren dieser Bekanntschaft zu suchen — und wer sucht, findet auch. Aber er verhehlt nicht, daß der Fund nach Quantität und Qualität enttäuscht.

Aber gerade diese Voraussetzung v. SODENS, die freilich allgemein angenommen ist, entkräftet seine Schlüsse. Ich wiederhole: Die Voraussetzung, daß der Paulinismus die ausschließliche Schöpfung des Paulus ist; daß die Gedanken und Ausdrücke, die man dann als charakteristisch für den Paulinismus ansieht, von dieser originellen Persönlichkeit geschmiedet sind; daß dieses Lehrsystem seinen ersten literarischen Ausdruck in einer Reihe von Briefen fand, die vom Apostel gerade so geschrieben waren, wie wir sie jetzt noch haben: Diese Grundvoraussetzung ist das elfte Axiom neutestamentlicher Kritik. Gleich dem Euklidischen ist es durchaus nicht selbstverständlich; es ist unbewiesen und kann nicht bewiesen werden. Aber ungleich dem Euklidischen steht ihm eine Masse von Gegenbeweisen im Weg, die täglich größer wird, und die eine sorgfältige unvoreingenommene Nachprüfung verlangt. Die logische Voraussetzung, daß diese Annahme einigermaßen berechtigt sei, steht hinter v. SODENS Beweisgründen. Solange sie nicht bewiesen ist, dürften so hervorragende Kritiker sich nicht auf sie stützen. Denn eine Behauptung kann nicht durch sich selbst bewiesen werden. Ich behaupte dagegen: Die paulinischen Schreiben im allgemeinen, das an die Römer insbesondere, sind das Endresultat eines langen Redaktionsprozesses, sie sind ein Depositum des gesammten religiösen Bewußtseins des liberalen Christentums; sie wiederholen oft gebräuchliche Gedanken in konventionellen Formen, sie enthalten ungezählte Schlagwörter, technische Ausdrücke und abgedroschene Formeln; darum können etwaige Übereinstimmungen in Gedanken oder Ausdruck mit einem anderen Schriftsteller noch keineswegs beweisen, daß dieser Schriftsteller mit unserem Brief an die Römer bekannt war.

Gewiß erhebe ich nicht den Anspruch, diese These bewiesen zu haben, ich behaupte nur, daß die These logisch gleiches Recht mit der andern hat. Für die andere spricht nur, daß sie allgemein als richtig gilt. Wenn man sagt, daß niemand anderes als Paulus ein solches Dokument, wie den Römerbrief, geschrieben haben könne, so antworte ich, daß wir außer den Briefen nichts anderes von Paulus kennen als die Apgsch., daß dieses Buch uns wenig oder gar nichts über seinen Stil sagt, und endlich daß die „Paulinische Lehre“ nur die Lehre der Briefe darstellt. Die vorherrschende Methode ist die, nicht nach der Apgsch., sondern nach den Briefen zu beurteilen und dann die Briefe nach dem so bestimmten Paulus als paulinisch zu bezeichnen. Das ist ein unerlaubter logischer Kreisschluß Es bleibt dann nur übrig, Paulus ganz ausschließlich aus der Apgsch. zu bestimmen und widerstreitende Sätze des Paulinismus jeden an sich selber zu prüfen und getrennt von irgend einer uns erhaltenen Vorstellung von Paulus, die uns die Apgsch. geben kann.

Ich stelle im folgenden die angeführten Parallelen zwischen Röm. und Jac. zusammen:

Röm. 5 3—5: καυχώμεθα ἐν ταῖς θλίψεσιν, εἰδότες ὅτι ἡ θλίψις ὑπομονὴν κατεργάζεται, ἡ δὲ ὑπομονὴ δοκιμήν, ἡ δὲ δοκιμὴ ἐλπίδα, ἡ δὲ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει, ὅτι ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται.

Jac. 1 2—4: πᾶσαν χαρὰν ἡγήσασθε, ὅταν πειρασμοῖς περιπέσητε ποικίλοις, γινώσκοντες ὅτι τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως κατεργάζεται ὑπομονήν. ἡ δὲ ὑπομονὴ ἔργον τέλειον ἐχέτω, ἵνα ἦτε τέλειοι.

Bei jedem Worte dieser Verse bewegt sich Jakobus auf vielbetretenem jüdischen Boden, wie SPITTA bewiesen hat. Auch heidnische Humanität ist ihm nirgends fremd. Uns interessiert nur der Gedanke, daß „Prüfungen Geduld bewirken“. Das ist eine so allgemein menschliche Erfahrung, daß man kaum von Entlehnung reden kann. Von ähnlichen Gedanken wimmelt es in der späteren jüdischen Literatur, besonders in Verbindung mit Abraham und seinen „zehn

Prüfungen“ und mit anderen hebräischen Vätern. So Jub. 17 18, „Seine Seele wurde nicht ungeduldig“ (in der Prüfung); Jub. 19 3 f. (bei Sarahs Tod) „wir versuchten ihn, ob sein Geist geduldig wäre“, „und er wurde hierbei geduldig befunden“, „und geduldigen Geistes sprach er mit den Kindern von Heth“. Daß Jakobus jedoch nicht Röm. benutzt haben kann, geht aus dem Unterschied in Phraseologie und Gedanken hervor. Im Geiste jüdischer Weisen erklärt er, „daß die Erprobung (δοκίμιον) eures Glaubens Geduld bewirkt, und die Geduld bringt es zum vollkommenen Werk, daß ihr Vollkommene seid“. Dagegen Röm. erklärt, daß „Trübsal Geduld bewirkt und Geduld Bewährung (δοκιμήν) und Bewährung Hoffnung etc.“ Dieser bemerkenswerte Unterschied scheint jede Abhängigkeit auszuschließen. Es ist ein Unterschied zwischen δοκίμιον (Erprobung) und δοκιμή (Bewährung), und die Beziehungen der beiden zu ὑπομονή sind gerade umgestellt: δοκίμιον bewirkt ὑπομονήν, aber ὑπομονή bewirkt δοκιμήν. Das ist unmöglich, wenn einer dem andern folgt. Was κατεργάζεται betrifft, so ist dies Wort im jüdischen Griechisch bekannt genug. Test. Jos. 10 ὁρᾶτε, παῖδές μου, πόσα κατεργάζεται ἡ ὑπομονή. Psalter Salomonis 17 42: ὅτι ὁ θεὸς κατειργάσατο u. a. Abhängigkeit anzunehmen ist daher unnötig und ungerechtfertigt. Nebenbei bemerkt ist der Gedanke von Jac. gerechter und natürlicher als der von Röm.

Röm. 2 13: οὐ γὰρ οἱ ἀκροαταὶ νόμου δίκαιοι παρὰ [τῷ] θεῷ, ἀλλ' οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιωθήσονται.

Jac. 1 22: γίνεσθε δὲ ποιηταὶ λόγου, καὶ μὴ μόνον ἀκροαταὶ παραλογιζόμενοι ἑαυτούς.

Die Parallele beschränkt sich hier auf die Worte ποιηταί und ἀκροαταί. Der Gedanke liegt aber so an der Oberfläche, daß er sicherlich von Unzähligen ausgesprochen wurde. Zu jeder Zeit haben die Menschen gefunden, daß die Taten gelten, daß es nicht genug ist zu hören oder selbst zu reden: „Nicht jeder, der Herr, Herr sagt, wird in das Himmelreich kommen, sondern die den Willen tun meines Vaters im Himmel“. Das Aneinanderreihen vom Hören

und Tun ist im Alten Testament oft gemacht worden, besonders deutlich in Deut. 30 12f.

Auch das Wort ἀκροατής wird Jes. 3 3 und sonst gebraucht. Auch hier scheint also kein Grund an Abhängigkeit zu denken. Die Änderung des Wortes νόμου in das ungebräuchliche λόγου macht unwahrscheinlich, daß Jac. abhängig von Röm. ist.

Röm. 4 1—3: τί οὖν ἐροῦμεν; [εὑρηκέναι] Ἀβραὰμ τὸν προπάτορα ἡμῶν κατὰ σάρκα; εἰ γὰρ Ἀβραὰμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἔχει καύχημα· ἀλλ᾽ οὐ πρὸς θεόν· τί γὰρ ἡ γραφὴ λέγει; ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην κτλ. 3 28: λογιζόμεθα γὰρ δικαιοῦσθαι ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου.

Jac. 2 20—24: ὅτι ἡ πίστις χωρὶς τῶν ἔργων ἀργή ἐστιν; Ἀβραὰμ ὁ πατὴρ ἡμῶν οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη ἀνενέγκας Ἰσαὰκ τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον; βλέπεις ὅτι ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη καὶ ἐπληρώθη ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα· ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην . . . ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον . . . καὶ ἡ πίστις χωρὶς ἔργων νεκρά ἐστιν.

Hier wird Abrahams Glaube behandelt, aber mit auffallenden Verschiedenheiten im einzelnen. Röm. redet von dem Glauben Abrahams an Gottes Verheißung, die sich auf den noch ungeborenen Isaak bezog; er will damit zeigen, daß der Patriarch durch seinen Glauben gerechtfertigt sei. Jac. erzählt die Opferung Isaaks, um zu zeigen, daß man durch seine Werke gerechtfertigt sei. Wenn man beide Ausführungen nebeneinander betrachtet, so ist es seltsam, daß keiner zu wissen scheint, was der andere sagt. Was den Ausdruck ἐδικαιώθη ἐκ πίστεως und ἐξ ἔργων angeht, so war er notwendig, wenn die Frage nach der Rechtfertigung durch den Glauben oder durch die Werke aufgerollt wurde. Den Satz von der Rechtfertigung oder letztlich der höchsten Gnade als Folge vom Glauben allein finden wir in der Talmudischen Mechilta, wo erklärt wird, daß „unser Vater Abraham diese und die zukünftige Welt

allein durch das Verdienst des Glaubens, weil er an den Herrn glaubte, ererbt hat; denn es wird gesagt: und er glaubte an den Herrn, und der Herr rechnete es ihm als Rechtschaffenheit". Weiter als dies geht selbst Paulus nicht. Auf der anderen Seite lesen wir I. Macc. 2 52 Ἀβραὰμ οὐχὶ ἐν πειρασμῷ εὑρέθη πιστός, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην; und dies ist genau die Meinung des Jakobus; wenn es V. 59 heißt: Ἀνανίας, Ἀζαρίας, Μισαὴλ πιστεύσαντες ἐσώθησαν ἐκ φλογός, scheint der Apostel zu sprechen. Aus Lightfoot weiß man, daß die berühmte Stelle Genesis 15 6 ein Hauptstück der Diskussion in jüdischen Schulen war, gleich dem Aufenthalt Hannibals in Capua unter den römischen Studenten. Wie könnte das auch anders sein bei dem Volke, das seine berühmten Väter so hoch verehrte, und das als deren Haupttugenden Glauben und Dulden sah. Wie Philo sagt: μόνον οὖν ἀψευδὲς καὶ βέβαιον ἀγαθὸν ἡ πρὸς τὸν θεὸν πίστις (de Abr. p. 387 A) und wieder (C) πίστιν τὴν βασιλίδα τῶν ἀρετῶν. Es scheint darum unnötig, bei Jakobus oder Paulus nach Entlehnungen zu suchen. Es ist ein oft behandeltes Thema, von beider Standpunkt aus den Juden lange geläufig. Jeder schreibt, scheinbar ohne vom andern zu wissen, und es ist kein Grund anzunehmen, daß dieses Ignorieren nicht wirklich, sondern nur vorgegeben sei.

Auf den Einwand, daß der Antagonismus von Glaube und Werken nirgend so scharf ausgesprochen sei wie hier, antworten wir, daß es nur ein Gradunterschied ist. Weder finden wir sonst in Paulus' Lehren eine direkte Antithese wie im Röm., nirgends außer der berühmten Galaterstelle. Auch wird an keiner anderen Stelle des Briefes an die Römer die Lehre der Rechtfertigung allein durch den Glauben ohne die Werke verwertet. Die Perikope 3 19—5 1 steht ganz vereinzelt da. Es ist eine rein akademische Untersuchung. Offenbar ist diese singuläre Theorie gar kein Teil der Verkündigung des Paulus gewesen. Alle Anzeichen sprechen dagegen. Ich sehe daher diesen Abschnitt im Römerbrief an als ein Fragment vom äußersten linken Flügel in dieser jüdischen Kontroverse: οἱ ἐκ πίστεως gegen οἱ

ἐξ ἔργων. Die Antwort des Jakobus ist gegen diese radikale Ansicht gerichtet, aber, wie es scheint, nicht gegen die Darstellung im Röm. Aber selbst wenn seine Antwort sich auf den Abschnitt im Röm. bezöge, so wäre damit noch nicht bewiesen, daß Jakobus Röm. gelesen hat. Denn dieser Abschnitt ist in den großen „Brief" eingeschoben und mag der Hauptsache nach hundert oder zweihundert Jahre älter sein als unser Brief in seiner jetzigen Form. Daß die Christianisierung jüdischer Originale ein beliebter Notbehelf war, kann im Hinblick auf die Sibyllinen, die Testamente der zwölf Patriarchen, die Apokalypse und selbst den Jakobusbrief nicht geleugnet werden. Jedoch ist dies eine Sache des inneren Beweises und muß der weiteren Diskussion vorbehalten bleiben. Es genügt hier HORT (Judaic Christianity) und SANDAY und HEADLAM zu zitieren, die zu dem Resultat kommen, daß keiner den Brief des andern gesehen habe und daß keine literarische Beziehung zwischen ihnen bestehe. Allerdings ist dabei nicht zu vergessen, daß diese Beurteilung, die sonst von großer Wichtigkeit wäre, nicht in streng wissenschaftlichem, sondern in dogmatischem Interesse gegeben ist, sofern die Harmonie zwischen beiden Schreibern behauptet werden soll. Man will nicht zugeben, daß einer dem andern bewußt widerspreche. Jakobus muß darum eine falsche oder übertriebene Wiedergabe der Lehre des Paulus gehört haben. Ein solches Interesse gesteht man sich nicht ein; es ist aber nichtsdestoweniger offenbar vorhanden. Dasselbe Urteil trifft das Votum von ZAHN, das sonst schwer ins Gewicht fallen würde. ZAHN sucht zu erweisen, daß Jac. vom ersten „Bischof von Jerusalem" herrühre und das älteste Schriftstück des Neuen Testamentes sei. Dadurch ist er veranlaßt, Röm. eher von Jac. abhängig sein zu lassen, als umgekehrt.

Hier ist nicht der Ort, das Datum und die Autorschaft von Jac. zu erörtern. HARNACK hat die Frage in seiner Chronologie (I. S. 485—491) klar und ohne Voreingenommenheit diskutiert, wennschon er das jüdische Element unter- und das christliche überschätzt. Die traditionelle

Ansicht, die von konservativer Seite noch festgehalten wird, scheint unhaltbar. Jesu Bruder schreibt einen Brief ohne irgendwelche Anspielung auf Jesus, aus der wir sehen könnten, daß er von Jesus überhaupt etwas gehört, ohne irgend einen bestimmten christlichen Gedanken oder Ausdruck! Credat Judaeus Apella! Selbst wenn das Werk wirklich christlich ist, so ist es dann späteren Datums, wohl nicht früher als 130 nach Chr. Wie spät und schwach der Brief bezeugt ist, ist so gut bekannt wie die Ansicht des zweiten Jahrhunderts von der in der Frage vorausgesetzten Situation. Wenn daher Anspielungen auf Röm. in ihm wären, so würde daraus nur das spätere Datum des letzteren folgen, denn es ist kaum anzunehmen, daß ein christlicher Schriftsteller den Röm. so fest angefaßt hätte, wenn er schon von drei Generationen behütet worden wäre und fast kanonisches Ansehen erlangt hätte.

Wie wir daher die Sache auch ansehen mögen: es scheint unmöglich, von dem Jakobusbrief auf die Existenz des Röm. zu schließen.

Doch v. SODENS Liste ist noch nicht erschöpft.

Röm. 3 28: λογιζόμεθα κτλ.

Jac. 2 24: ὁρᾶτε ὅτι ἐξ ἔργων κτλ.

Diese Parallele ist genügend erörtert.

Röm. 7 23: βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσί μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου καὶ αἰχμαλωτίζοντά με ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσί μου.

Jac. 4 1: πόθεν πόλεμοι καὶ πόθεν μάχαι ἐν ὑμῖν; οὐκ ἐντεῦθεν ἐκ τῶν ἡδονῶν ὑμῶν τῶν στρατευομένων ἐν τοῖς μέλεσιν ὑμῶν;

Kontext und Gedanken sind hier so verschieden wie möglich, aber das Wort μέλεσιν ist gemeinsam und die Worte στρατευομένων, ἀντιστρατευόμενον ähneln sich. Die Wahrnehmung eines inneren Widerspruchs scheint jedoch so alt wie die menschliche Philosophie oder in der Tat wie das Selbstbewußtsein. Nach der jüdischen Psychologie, wie sie uns im Testament der Patriarchen und auch sonst entgegentritt, ist der menschliche Körper ein Tummelplatz böser

Geister, der Abgesandten Beliars, von denen jeder ein Glied als sein eigen besitzt und in dem er alle möglichen Wünsche aufjagt und den Kampf gegen Gottes Gebote führt. So finden wir Rub. 2 3 sieben solcher Geister des Irrtums und der Versuchung aufgezählt, die finsteren Gaben Beliars, neben den dem Menschen schon bei der Schöpfung gegebenen: Dem Geist des Lebens, des Sehens, des Hörens, des Riechens, der Sprache, des Gefühls und der Zeugung und des Coitus. Mit diesen sind Beliar-Geister in sieben Arten[1]) vermischt: der Geist der Hurerei und der Sinne, der Unmäßigkeit im Bauch, der Streitsucht in der Leber und Galle, der Eitelkeit und Hexerei, des Stolzes, der Lüge, der Ungerechtigkeit und vor allem der Geist des Schlafes. Wenn sieben oder acht solcher Paare in den Gliedern wohnten, so war es kein Wunder, daß Krieg unter ihnen herrschte. Hier stehen wir darum auf bekanntem jüdischen Boden, und es ist überflüssig, dafür Röm. zu Hilfe zu nehmen.

Röm. 8 7: διότι τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν.

Jac. 4 4: μοιχαλίδες, οὐκ οἴδατε ὅτι ἡ φιλία τοῦ κόσμου ἔχθρα τοῦ θεοῦ ἐστίν;

Die Gedanken sind vollständig entgegengesetzt; die Übereinstimmung besteht in einem Wort, und das ist ein täglich gebrauchtes: ἔχθρα. Die Parallele ist daher weiterer Rücksicht nicht wert. Jac. teilt seinen jüdischen Lesern einen ihnen geläufigen Gedanken mit, und die Form der Anrede „Wißt ihr nicht“ zeigt uns, daß er aus einer bekannten Quelle zitiert. Ein ähnliches Zitat finden wir V. 5.

Röm. 2 1. 14 4: διὸ ἀναπολόγητος εἶ, ὦ ἄνθρωπε, πᾶς ὁ κρίνων . . . σὺ δὲ τίς εἶ ὁ κρίνων ἀλλότριον οἰκέτην.

Jac. 4 12: σὺ δὲ τίς εἶ ὁ κρίνων τὸν πλησίον;

Der schwache Anklang, der in der Phrase σὺ δὲ τίς εἶ ὁ κρίνων vorliegt, kann uns nicht aufhalten. Der Gedanke des Jac. an dieser Stelle ist dem Röm. fremd genug, und der in Frage stehende Satz folgt vollkommen natürlich darauf.

---

[1]) Vgl. die sieben Dämonen der babylonischen Mythologie, die wahrscheinlich mit den sieben Pleiaden in Beziehung stehen. S. auch Mt. 12 45; Mc. 16 9; Lc. 8 2; 11 26 und die Anmerkung unten.

Andere Kritiker haben diese letzten von v. SODEN angeführten Parallelen der Erwähnung nicht für wert gehalten; dafür bringen sie andere, die v. SODEN mit Recht übergeht. So fügen LIPSIUS und MAYOR Röm. 13 12 und Jac. 1 21 bei, Stellen, die sich gleichen wie die Mücke dem Elefanten, nur weil dort ἀποθώμεθα und hier ἀποθέμενοι vorkommt. LIPSIUS und MAYOR zitieren Röm. 4 20 und Jac. 1 6, wo es um die Gleichheit ähnlich steht; der eine gebraucht διεκρίθη, der andere διακρινόμενος. Das Bild bei Jac. hat seine Parallele an Jes. 57 20, und nach Sirach 36 2 gleicht ὁ ὑποκρινόμενος einem Schiff im Sturmwind.

Der ganze Strom der Beweisgründe verläuft demnach im Sand und es ist unnötig, ihm weiter zu folgen. Ich schließe daraus, daß nichts im Jac. von Röm. übernommen ist; der Verfasser konnte sich so ausdrücken, ob er nun von den paulinischen Briefen wußte oder nicht.

Im Neuen Testament bleibt nur der Judasbrief, mit dem wir unseren Brief vergleichen können. Da liegt gewiß eine Ähnlichkeit vor in der Doxologie. Aber selbst SANDAY und HEADLAM geben zu, daß diese einer allgemein gebrauchten Form folgt. Gewiß wird niemand aus dieser Ähnlichkeit auf die Originalität und das Alter der Doxologie im Röm. schließen wollen.

Diese jedoch ist, wie mir überzeugend bewiesen scheint,[1]) ein späterer Zusatz. Darüber braucht man also weiter keine Worte zu verlieren.

II.

Wir verlassen das Neue Testament, das keine Auskunft über den Römerbrief gibt, und wenden uns zu den Apostolischen Vätern und zwar zuerst und zunächst zu dem sogenannten I. Clemensbrief. Hierin, versichert man, seien die Anspielungen auf den Römerbrief nicht zu verkennen. Der Leser wird es sehen.

---

[1]) Jour. of Bibl. Literature, 1901 P. II. pp. 129—157; 1902 P. II. pp. 117—169.

Die erste Parallele ist Röm. 1 21 und Clem. 36 2; 51 1. Warum soll Clemens hier mit dem Röm. verwandt sein? Weil er ἀσύνετος gebraucht? Aber dieses Wort findet sich sehr oft in der griechischen Literatur von Herodot an, bei Mt. (15 16), bei Mc. (7 18), in der Weisheit Salomonis (ἀπὸ λογισμῶν ἀσυνέτων 1 5), im Sirach (15 7), und es ist verwandt mit ἀσυνετεῖν im Ps. 119 158: εἶδον ἀσυνετοῦντας. Der Gebrauch dieses Wortes ist also nicht der Erwähnung wert. Oder ist vielleicht der Gebrauch von καρδία in der Bedeutung „Sinn“ gemeint? Aber dieser Sprachgebrauch ist ebenso häufig. Schon Homer hat ihn (ὡς ἄνοον κραδίην ἔχες Il. 21 441), und in jüdischen Schriften ist er stehend. Ist es der Gebrauch von ἐσκοτωμένη in metaphysischem Sinn? Aber auch dieser Sprachgebrauch ist allgemein. Er kommt wiederholt vor (Ps. 69 23; 3 Macc. 4 10; Test. Ruben 3; Test. Levi 14; Polyb. 12, 15, 10), und besonders Ephes. 4 18 finden wir die genaueste Parallele zu Clemens ἐσκοτωμένοι τῇ διανοίᾳ, eine viel engere als die im Röm. Sollen wir nun darum sagen, daß Clemens den Epheserbrief benutzt? Ganz und gar nicht. Er gebraucht eben eine stehende Phrase für einen stehenden Gedanken. Zu allen Zeiten ist Unwissenheit durch Dunkelheit symbolisiert worden. Es genügt, an den Satz von Demosthenes zu erinnern (411 25): ταύτην τοσαύτην κωφότητα καὶ τοσοῦτο σκότος παρ' ὑμῶν ἀπαντᾶν.

Das nächste Beispiel ist womöglich noch schlechter: Röm. 2 24 und Clem. 41 1. Warum soll hier Clemens an den Römerbrief erinnern? Die Phraseologie ist so verschieden wie nur möglich. Die Gedanken sind wohl verwandt, aber sie sind alltäglich, in den Schriften des Alten Testaments häufig wiederkehrend. So finden wir sie in II. Sam. 12 14; Jes. 52 5; Ez. 36 20. 23; Neh. 5 9; zu geschweigen von Jac. 2 7; I. Petr. 4 15. Im Römerbrief wird die Stelle als freies Zitat gegeben, und nur im Clemensbrief soll es eine Reminiszenz an den Röm. sein!

Nicht anders wird man das nächste Zitat zu beurteilen haben: Röm. 4 7 und Clem. 50 6. Hier gebrauchen beide

Schriftsteller ein sehr beliebtes Zitat aus dem Alten Testament (Ps. 31 1. 2); aber Clemens soll nicht aus dem Alten Testament, sondern aus dem Röm. zitiert haben. Warum? Darauf gibt es keine Antwort. Der Clemensbrief ist reich an alttestamentlichen Zitaten; warum soll er nicht auch diese Verse zitiert haben? Aber daß er wirklich aus dem Alten Testament zitiert und nicht aus dem Röm., folgt aus dem Schlußsatz οὐδέ ἐϲτιν ἐν τῷ ϲτόματι αὐτοῦ δόλοϲ. Dieser folgt im Ps. 31 2, aber nicht im Röm. Überdies zitiert Clemens diese ausdrücklich als Schriftworte durch die Formel γέγραπται γάρ, und der Zusammenhang bestätigt dies unzweifelhaft; denn Clemens kann nicht an Röm., wo der Glaube im Mittelpunkt der Diskussion steht, denken; er spricht im Gegenteil von der Erfüllung der Gebote Gottes in Einigkeit der Liebe, daß so durch die Liebe uns unsere Sünden vergeben seien.

Auch was μακαριϲμόϲ anbetrifft, ist der Ausdruck, wie der Gedanke sehr verschieden. Wollte man von dieser Stelle aus auf eine Beziehung zwischen Clemens und Röm. schließen, so würde man eine solche Beziehung eher leugnen müssen. Es wäre sonderbar von Clemens, das Zitat in diesem Sinne zu gebrauchen, wenn er den ganz entgegengesetzten Gebrauch bei Paulus gekannt hätte.

Röm. 6 1; Clem. 33 1.

Zwischen diesen Parallelen besteht überhaupt keine Ähnlichkeit außer in der bedeutungslosen Phrase τί οὖν; die in der hellenistischen[1]) Literatur bekannt genug ist; wohl aber herrscht die denkbar größte Verschiedenheit. Die Gedanken sind in gewissem Grade verwandt, aber im Clemensbrief ist es die alte Geschichte von Abrahams Glauben und Glaubensgerechtigkeit; doch wird hervorgehoben, daß wir uns nicht auf den Glauben verlassen sollen, sondern uns eilen müssen, jegliches Werk zu vollbringen. Ein solcher Gedanke steht nicht im Röm. Dort

[1]) Und allgemein in der griechischen Literatur, wie im Äschylus, Lysias, Plato, und besonders im Epiktet.

steht der Glaube über allem andern (χωρὶς ἔργων), obgleich an diesem Punkt der Glaube vom Schauplatz verschwindet, und die Gnade an dessen Stelle tritt. Es ist nicht gesagt, daß keine Vereinigung dieser Gedankenreihen möglich wäre, aber wohl, daß solche nirgends im Röm. versucht und vollzogen sei. Noch einmal, aus diesen beiden Sätzen geht kaum hervor, daß Clemens an Paulus denkt; viel eher folgt daraus, daß die Paulinische Ansicht unbekannt oder doch nicht als autoritativ anerkannt war.

Röm. 9 4f. und Clem. 32 2. Die Gedanken sind durchaus nicht identisch. Im Röm. wird die Glorie des Volkes Israel gerühmt, im Clemensbrief dagegen die Größe der Verheißung an Abraham (oder Jakob). Eine solche Lobeserhebung war wohl eintausend Jahre lang ein Gemeinplatz. In beiden Fällen weicht der Ausdruck so weit wie möglich voneinander ab, nur die Worte τὸ κατὰ σάρκα sind beiden gemeinsam. Der Unterschied von Geist und Fleisch beherrscht die jüdischen Gedanken, und es ist fast unvermeidlich, ihn auf die Doppelnatur von Christus anzuwenden. Diese Kombination finden wir auch in Joh. 8 15; sie gehörte ohne Zweifel zu der ganzen christlichen Vorstellungswelt. Aber τὸ κατά ist ein terminus technicus und verdient Beachtung. Es kann scheinbar mit Recht gesagt werden, daß ein solcher technischer Ausdruck des Clemens vom Röm. stammen müsse. Allein, daß dies nicht so ist, läßt sich auf verschiedene Weise zeigen. Zuerst ist leicht zu erkennen, daß die Worte im Röm. nicht Original sind, sondern Interpolation. Man braucht keinen besonders kritischen Verstand oder ein ausgesprochen literarisches Gefühl zu haben, um zu erkennen, daß der Satz mit dem Worte Χριστός schließt. Die Worte τὸ κατὰ σάρκα sehen aus wie die Glosse eines Lesers, der die Bemerkung von der Göttlichkeit Christi hervorheben wollte. Zu demselben Zwecke scheint auch die Doxologie eingefügt zu sein. Baljon klammert sie ein auf Grund des Zeugnisses der Väter, besonders des Cyrill von Alexandrien, der sich lebhaft bemüht, das: „Christus ist Gott“ aus dem Römerbrief zu be-

weisen, ohne diesen Haupttext zu erwähnen. Wir können also die Worte hinter Χριστός nicht als zum Original gehörig ansehen. Zweitens ist es sehr leicht möglich, daß die drei Worte im Clemensbrief interpoliert sind. Der Ton erinnert an eine erklärende Randbemerkung, und das Eindringen einer solchen in den Text ist öfter zu bemerken.[1]) Drittens können die Worte auch, wenn sie an beiden Stellen dem Urtext angehören, voneinander unabhängige Bemerkungen der beiden Schreiber sein. Dies wäre eine keineswegs seltsame oder unglaubwürdige Übereinstimmung. Viertens kann der Satz Gemeingut christlicher Überzeugung gewesen und so aus gemeinsamer Quelle auf verschiedene Weise in die Briefe geflossen sein.

Es wäre mehr als kühn, wollte man die Abhängigkeit des Clemensbriefes vom Römerbrief aus der Übereinstimmung in der Phrase τὸ κατὰ σάρκα folgern. Abgesehen davon bleibt die Abweichung im Ausdruck unerklärt, wenn Clemens den Röm. zitiert; warum ändert er z. B. Χριστός in κύριος Ἰησοῦς?

Die nächste Parallele scheint ganz unzutreffend. Röm. 13 1 f.; Clem. 61 1. Wer hier auch nur die kleinste Ähnlichkeit entdecken will, muß ein gutes Auge haben. Der Hauptgedanke, daß Gott den Königen Macht gegeben habe, ist ganz hebräisch und folgt als notwendige Ergänzung aus der Theokratie. Die Weisheit spricht (Prov. 8 15 16) „Könige herrschen durch mich und Fürsten üben Gerechtigkeit, durch mich herrschen Fürsten, und Edle und alle Richter auf Erden“ und wieder: „Mein Sohn, fürchte den Herrn und den König“ (24 21), und noch deutlicher in der Weisheit Sal. 6 34: ὅτι ἐδόθη παρὰ τοῦ κυρίου ἡ . . . κράτησις ἡμῖν καὶ ἡ δυναστεία παρὰ Ὑψίστου, . . . ὅτι ὑπηρέται ὄντες τῆς αὐτοῦ βασιλείας . . . Wir haben es hier mit einer altertümlichen Anschauung zu tun: ἐκ δὲ Διὸς βασιλῆες

[1]) Noch wahrscheinlicher ist der ganze Ausdruck ἐξ αὐτοῦ ὁ κύριος Ἰησοῦς τὸ κατὰ σάρκα interpoliert. Die natürliche Beziehung zwischen dem unmittelbar vorausgehenden und dem nachfolgenden Satz ist leicht zu erkennen.

(Hes. Theog. 96), σκηπτοῦχος βασιλεὺς ᾧτε Ζεὺς κῦδος ἔδωκεν (Il. I 279), und Josephus sagt von den Essenern οὐ γὰρ δίχα θεοῦ περιγίνεσθαί τινι τὸ ἄρχειν (Bell. Jud. II. 8 7), und es ist verkehrt, diese ganz verschiedenen Ausdrücke des Clemensbriefes auf den Römerbrief zu beziehen. Im Gegenteil folgt aus der Stelle des Clemensbriefes eher die Unkenntnis des Römerbriefes.

Wir kommen nun zu dem Kernstück der Annahme, daß Clemens den Römerbrief voraussetzt, zu der bekannten Stelle:

Röm. 1 29—32: πεπληρωμένους πάσῃ ἀδικίᾳ, πονηρίᾳ, πλεονεξίᾳ, κακίᾳ, μεστοὺς φθόνου, φόνου, ἔριδος, δόλου, κακοηθείας, ψιθυριστάς, καταλάλους, θεοστυγεῖς, ὑβριστάς, ὑπερηφάνους, ἀλαζόνας, ἐφευρετὰς κακῶν, γονεῦσιν ἀπειθεῖς, ἀσυνέτους, ἀσυνθέτους, ἀστόργους, ἀνελεήμονας· οἵτινες τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ ἐπιγνόντες, ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσίν, οὐ μόνον αὐτὰ ποιοῦσιν, ἀλλὰ καὶ συνευδοκοῦσιν τοῖς πράσσουσιν.

Clem. 35 5. 6: ἀπορρίψαντες ἀφ' ἑαυτῶν πᾶσαν ἀδικίαν καὶ ἀνομίαν, πλεονεξίαν, ἔρεις, κακοηθείας τε καὶ δόλους, ψιθυρισμούς τε καὶ καταλαλιάς, θεοστυγίαν, ὑπερηφανίαν τε καὶ ἀλαζονείαν, κενοδοξίαν τε καὶ ἀφιλονεξίαν. ταῦτα γὰρ οἱ πράσσοντες στυγητοὶ τῷ θεῷ ὑπάρχουσιν· οὐ μόνον δὲ οἱ πράσσοντες αὐτά, ἀλλὰ καὶ οἱ συνευδοκοῦντες αὐτοῖς.

Von allen Stellen in den Apostolischen Vätern, die vom Römerbrief abhängig sein sollen, ist diese die bemerkenswerteste. In seiner Geschichte des neutestamentlichen Kanons I 828 bemerkt ZAHN: „Daß der Römerbrief des Paulus in nachapostolischer Zeit noch gelesen worden ist, würden wir kaum beweisen können, wenn nicht Clemens ihn einige Male nachgeahmt hätte.“ Dann erwähnt er noch in einer Anmerkung, doch ohne allzuviel Gewicht darauf zu legen, einige der schon oben genannten Stellen und schließt seine Zitate mit dem Satz: „Unverkennbarer noch ist die Nachwirkung von Röm. 1 29—32 im Clem. 35 5. 6, besonders der Schluß οὐ μόνον δὲ οἱ πράσσοντες αὐτὰ ἀλλὰ καὶ οἱ συνευδοκοῦντες αὐτοῖς“. Ebenso betrachtet STECK in seinem „Galaterbrief“ S. 294 f. die Übereinstimmung in dem Laster-

katalog als „unmöglich zufällig“ und hält es auch für sicher, daß zur Zeit von I. Clemens der Römerbrief nicht nur bekannt, sondern auch als autoritative Schrift des Apostels anerkannt war. Keine andere Stelle wird so zuversichtlich zitiert, und keine andere läßt sich leichter als unzureichend für den Beweis dartun.

Zunächst stimme ich ZAHN und STECK bei, daß die Stellen verwandt sind, daß weder in den zwei Katalogen, noch in den Schlußfolgerungen die Übereinstimmung zufällig sein kann. Aber ich bestreite durchaus, daß Clemens den Römerbrief zitiert oder an ihn erinnert. Zuerst ist zu fragen: kann er unseren vor ihm liegenden Text zitiert haben? Unmöglich! Denn wie sollen wir dann die zahlreichen Auslassungen, Abweichungen und Hinzufügungen erklären? Oder zitiert er aus dem Gedächtnis? Das ist ebenso unglaubhaft. Denn von allen Stellen des Briefes eignet sich diese am wenigsten zum Behalten oder zum Zitieren. Wenn Clemens diese Reihe im Gedächtnis behalten hat, so müßte er das ganze Schriftstück memoriert haben, und in diesem Fall wäre es unglaubhaft, daß er seine Gedanken so ausschließlich auf diese Eine richtete. Und warum bekräftigt er niemals seine Ausführungen und Argumentationen mit einem deutlichen Hinweis auf ein Schriftstück, welches er doch als so wertvoll und autoritativ ansieht? Darum ist es schwer glaubhaft, daß Clemens aus dem Römerbrief zitiert. Weiterhin sind solche Verzeichnisse im Neuen Testament und in der frühen christlichen Literatur keineswegs selten. Wenden wir uns zu II. Tim. 3 2—5, so finden wir ein ganz ähnliches, fast gerade so langes, mit vielleicht 20 Nummern, gegen 22 des Römerbriefes. In der Apostellehre finden wir dagegen eins mit genau 22 Nummern. Das kann gewiß nicht zufällig sein. Es muß irgend ein Grund für die Aufzählungen von gerade 22 Sünden vorhanden sein; und der Grund hierfür ist nicht schwer zu erraten. Sie fußen auf dem jüdischen Bekenntnis am Versöhnungstag, dessen Zahl 22 ist, ein Posten für jeden Buchstaben des Alphabets der Hebräer, das wirklich ein Sünden-

Akrostichon, genannt Vidui, bildete. Das ist durch J. Rendel Harris (The Teaching of the Apostles, pp. 82 ff.) so ausgiebig und überzeugend nachgewiesen worden, daß man sich dabei nicht weiter aufzuhalten braucht. Wir zitieren nur seinen Schluß: „There is ground for a suspicion that the Vidui of the Day of Atonement, the Catalogue of vices in the Teaching, and the Catalogue in the first chapter of Romans, are all derived from a lost alphabetical Catalogue of Sins“.

Die Liste in II. Tim. kann mit demselben Recht wie die andern in die vorhergehende Erörterung mit eingeschlossen werden. Die Tatsache, daß ihr zwei oder drei Sünden fehlen, ist gleichgültig. Denn aus einer längeren Reihe können sich leicht einige Ausdrücke verlieren, wie schon daraus hervorgeht, daß in den beiden lateinischen Listen f. und g. die „Blasphemie“ fehlt; ebenso sind im Röm. einzelne Worte πορνεία, πονηρία, ἀσπόνδους handschriftlich unsicher. Wir haben also vier Listen, die wohl in Einzelheiten verschieden, aber von demselben Typus und derselben Länge sind. Sie sind schwerlich alle Kopien desselben Originals. Das Vidui kann sich leicht geändert haben, wenn nicht von Jahr zu Jahr, so doch von Generation zu Generation. Allerdings sind sie nicht unabhängig voneinander, daher auch keine Schöpfungen der Verfasser von Röm., der Apostellehre oder der Pastoralbriefe. Denn es ist nicht daran zu denken, daß ein Schreiber mitten in seiner Beweisführung, wie es im Röm. der Fall ist, innehielt, um sich eine Liste von 22 Sünden und Sündern auszudenken. Im Röm. ist es besonders deutlich, daß das Verzeichnis durchaus übernommen ist; man vergleiche den schwachen Ausdruck ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα, die Härte der Akkusative πεπληρωμένους, μεστούς, die Appositionen ψιθυριστάς κτλ., die harte Konstruktion οἵτινες κτλ., die Verwirrung des Textes (V. 32 „some primitive error probable“. W.-H.) und die verkehrte Antiklimax von ποιοῦσιν und συνευδοκοῦσιν. Darauf, daß hier wirklich ein Vidui vorliegt, deuten die Worte πεπληρωμένους, μεστούς und das Wort θανάτου, die alle auf das θανάτου ὁδός und κατάρας μεστή

der Apostellehre hinführen. Es ist endlich unmöglich, die Verse mit dem darauffolgenden διὸ ἀναπολόγητος κτλ. zu verbinden. Es ist also klar, daß diese Verse nicht vom Verfasser des Röm. herrühren, sondern daß sie höchstens die Überarbeitung eines älteren Stoffes sind. Damit wird die Behauptung ganz hinfällig, daß Clemens den Röm. zitiert. Der abschließende Gedanke scheint sogar vollständiger im Clemensbrief zu stehen: „denn jene, die solche Dinge thun . . . nicht nur jene, sondern auch die, welche ihnen beistimmen". Hier ist eine Steigerung; nicht so im Röm., wo der Versuch, diesen Satz mit dem vorhergehenden zu verbinden, eine Antiklimax mit heilloser Verwirrung des Textes hervorgerufen hat. VOLKMARS Behauptung, daß der Text im Clemensbrief die Verwirrung in das Original, den Röm., getragen habe, enthält ein Fünkchen Wahrheit, nämlich die, daß die Stelle im Clemensbrief von ihrer angeblichen Vorlage nicht herleitbar ist. Clemens nennt ferner nur die Sünden, nicht die Sünder, und darum sagt er ταῦτα γὰρ οἱ πράσσοντες, während der Autor des Röm. zwei Teile des Bekenntnisses mischt, die Sünden und die Sünder; daher οἵτινες und die fehlende Beziehung für τοιαῦτα.

Ich will zum Schluß nicht die Frage nach der Datierung von I. Clem. aufwerfen. Das würde zu weit führen und käme auch hier nicht in Betracht. Ob er A. D. 95 oder A. D. 135 geschrieben wurde, macht keinen Unterschied, da es gewiß ist, daß der Brief den Röm. nicht benutzt hat, dessen Existenz er daher auch nicht beweisen kann.

Um der Vollständigkeit willen mögen hier noch die in Briefen des Ignatius gefundenen Parallelen stehen, und zwar die, die von LIPSIUS und SANDAY und HEADLAM ausdrücklich als „Nachahmungen" bezeichnet werden: Röm. 1 3: τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ κατὰ σάρκα τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει. Smyrn. 1 1: ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους Δαβίδ κατὰ σάρκα, υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν. Ignatius, auch „Theophoros" genannt, beglückwünscht die Smyrnäer wegen ihrer eifrigen Orthodoxie, die er hier be-

tont, wie gegenüber den Doketen. Diese ἄπιστοι, wie sie Ignatius nennt, hatten eine sublime Lehre von der Menschwerdung Christi; sie bestritten, daß er jemals ein Mensch von Fleisch und Blut geworden sei. Dem gegenüber macht der Schreiber seine eigene Lehre geltend, daß Christus, unser Herr, wirklich von Davids Stamm war, nach Willen und Macht Gottes Sohn, wirklich von einer Jungfrau geboren, von Johannes getauft, und um unsertwillen unter Pontius Pilatus und Herodes ans Kreuz geschlagen. Diese Stelle ist sehr wichtig, und ich gebe zu, daß der Gedanke dem des Röm. ähnlich ist. Aber beide sind eben aus derselben dogmengeschichtlichen Situation hervorgegangen, liegen auch vielleicht zeitlich nicht weit auseinander. Demnach leugne ich jeden Grund für die Annahme einer Beeinflussung des einen durch den andern. Die Ausdrucksweise ist an beiden Stellen so verschieden wie möglich. „David“, κατὰ σάρκα und „Gottes Sohn“ lassen kaum eine Änderung zu. Andrerseits wäre es gänzlich unbegreiflich, wenn Ignatius bei einem so wichtigen Punkt, wo er sein orthodoxes Dogma kräftig hervorhob, nicht so genau wie möglich zitierte und sein Zitat durch eine Beziehung auf Paulus eindrucksvoll machte. Da diese Doketen, und hauptsächlich Marcion, großes Gewicht auf „den Apostel“ legten, wäre es Ignatius gelegen gekommen, ihnen mit einem Zitat ihrer eigenen Autorität gegenübertreten zu können. Wenn wir eine Übereinstimmung zwischen Ignatius und Röm. suchen wollten, so zeugt diese Stelle direkt dagegen. Es ist im Gegenteil wahrscheinlicher, daß der Verfasser des Röm. von Ignatius abschrieb, wie umgekehrt. Die Stelle bei Ignatius scheint eine noch in der Entwicklung begriffene Lehre vorzutragen, der Paulusbrief dagegen eine vollständig abgeschlossene und herrschende. Ich bemerke nebenbei, daß LIGHTFOOT es wohlweislich unterlassen hat, diese Stelle unter die vom Röm. abhängigen Zitate des Ignatius zu rechnen[1]).

---

[1]) Obgleich er meint, daß sie „Ignatius doubtless had in his mind“.

SANDAY und HEADLAM fahren nun fort: „Röm. 2 24 cf. Trall. 8 (beide zitieren das Alte Testament)“. Das ist ein wunderbares Beispiel für die „Beziehungen“; beide beziehen sich auf ein Drittes, wie es so oft der Fall ist. Die erste Stelle ist auf Seite 166 schon behandelt: τὸ γὰρ ὄνομα τοῦ θεοῦ δι' ὑμᾶς βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσιν; die zweite ist: οὐαὶ γὰρ δι' οὗ ἐπὶ ματαιότητι τὸ ὄνομά μου ἐπί τινων βλασφημεῖται. Es genügt, die beiden hierher zu setzen. Daß einer den andern beeinflußt haben sollte, ist undenkbar. LIGHTFOOT hat dies gefühlt und verweist für Trall. auf Is. 52 5, das Original der Stelle im Römerbrief.

Röm. 3 27: ποῦ οὖν ἡ καύχησις;

Eph. 18: ποῦ σοφός; ποῦ συζητητής; ποῦ καύχησις τῶν λεγομένων συνετῶν;

Der Gedanke des Epheserbriefes ist so zusammenhangslos, daß man an eine Interpolation denken könnte. Jedenfalls hat er auch nicht die entfernteste Beziehung zu den Gedanken des Römerbriefes. LIGHTFOOT findet hier keine Beziehung zu unserem Briefe, nur zu I. Kor. 1 20, was ebenso unwahrscheinlich ist. Die Frage „wo ist?“ ist so alt wie die Schwiegertochter des Eli, die im Kindbett sterbend ihren Knaben Ikabod = ποῦ ἡ δόξα („Wo ist die Herrlichkeit?“) nannte (I. Sam. 4 21).

Röm. 6 4: οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν.

Eph. 19 3: ὅθεν ἐλύετο πᾶσα μαγεία καὶ πᾶς δεσμός, ἠφανίζετο κακίας ἄγνοια, καθῃρεῖτο παλαιὰ βασιλεία, [διεφθείρετο], θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου εἰς καινότητα ἀϊδίου ζωῆς· ἀρχὴν δὲ ἐλάμβανεν κτλ.

Hier findet LIGHTFOOT wirklich einige Beziehung zu Röm.; jedoch ohne Grund. Die Stelle findet sich in nächster Nähe einer weitschweifigen Beschreibung der Geburt und der darauf folgenden Erneuerung (καινότης) des Universums. Es ist hier kein Anklang an individuelles, persönliches Leben wie im Röm.; die Gedanken der beiden Stellen sind vollkommen verschieden. Diese „Erneuerung“ ist schon unmittelbar vorher erwähnt, da von den Sternen gesagt wird:

ταραχή τε ἦν πόθεν ἡ καινότης ἡ ἀνόμοιος αὐτοῖς „und hier war eine Verwirrung, woher die ihnen unähnliche Erneuerung kam“.[1]) Lightfoot übersetzt hier καινότης durch „strange appearance“, was eine unberechtigte Gewalttat ist, und vernimmt nicht, was fast selbstverständlich scheint, daß der Gebrauch des Wortes im vorhergehenden „Ignatius“ zur Wiederholung veranlaßte, und nicht eine Reminiszenz an Röm. Dies geschieht unter der Voraussetzung, daß die Stelle original ist. Meiner Meinung nach ist sie jedoch interpoliert; denn der Text ist an diesem Punkt offenbar verdorben, wie das unmögliche διεφθείρετο zeigt, das Lightfoot eingeklammert hat. Der Satz unterbricht den Zusammenhang und steht an unpassender Stelle; wahrscheinlich ist es eine Randglosse. Aber in jedem Fall war das „neue Leben“ ein so fundamentaler Gedanke der gesamten Christenheit, daß es für niemand nötig war, ihn zu entlehnen.

Röm. 6 5. 8 17. 29; Ign. Mag. 5 2; Trall. 9 2. Sanday und Headlam zitieren diese Verse nicht. Die Gedanken sind sich entfernt ähnlich. Ignatius betont nachdrücklich das „Mysterium“ vom Tod der Gläubigen mit Christus und ihre Auferweckung mit ihm durch Gott. Aber diese Gedanken sind, wenn auch nicht allgemein christlich, so doch allgemein paulinisch, das gemeinsame Eigentum aller orthodoxen Pauliner. Die Ausdrucksweise ist an den beiden Stellen durchaus verschieden. Selbst Sanday und Headlam können keine Ähnlichkeit im Ausdruck finden, ebensowenig Lightfoot.

Röm. 6 17: εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς.

Mag. 6 2: ἀλλ' ἑνώθητε τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τοῖς προκαθημένοις εἰς τύπον καὶ διδαχὴν ἀφθαρσίας.

Hier findet Lightfoot mit Recht keine „Beziehung“, während dies Sanday und Headlam tun. Paulus spricht von dem „Typus der Lehre“, unter der sie stehen; Ignatius

[1]) Auch drei Zeilen davor: καὶ ξενισμὸν παρεῖχεν ἡ καινότης αὐτοῦ und seine (des Sternes) Erneuerung schuf Verwirrung (wenn ξενισμός = ξένισμα ist).

ermahnt die Magnesier, sich mit dem Bischof und Vorständen zu einem Typus und einer Lehre der Unvergänglichkeit zu vereinigen. Es ist kaum zu verstehen, wie man hier eine Verwandtschaft hat finden können.

Röm. 7 6: ὥστε δουλεύειν ἡμᾶς ἐν καινότητι πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος.

Mag. 9 1: εἰ οὖν οἱ ἐν παλαιοῖς πράγμασιν ἀναστραφέντες εἰς καινότητα ἐλπίδος ἦλθον.

Hier stimme ich LIGHTFOOT zu, der keinen Anklang an Röm. findet. Der Gegensatz von neu und alt ist allen Menschen deutlich, gewiß auch den ersten Christen, und die Ähnlichkeit im Ausdruck ist ganz entfernt.

Röm. 8 11: ὁ ἐγείρας Χριστὸν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν.

Trall. 9 2: ὃς καὶ ἀληθῶς ἠγέρθη ἀπὸ νεκρῶν ἐγείραντος αὐτὸν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.

Hier liegt der Vergleich mit Gal. 1 1 viel näher. LIGHTFOOT hat daher recht, wenn er keine Beziehung zu Röm. findet.

Röm. 9 23: σκεύη ἐλέους ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν.

Eph. 9 1: ὡς ὄντες λίθοι ναοῦ (προ)ητοιμασμένοι εἰς οἰκοδομὴν θεοῦ πατρός, ἀναφερόμενοι εἰς τὰ ὕψη διὰ τῆς μηχανῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν σταυρὸς κτλ.

Diese Parallele ist noch trivialer als die vorhergehende, da sie nur in den Worten προητοίμασεν und (προ)ητοιμασμένοι besteht. Aber (προ)ετοιμάζειν ist sehr gebräuchlich.

Röm. 14 17: οὐ γάρ ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βρῶσις καὶ πόσις.

Trall. 2 3: δεῖ δὲ καὶ τοὺς διακόνους ὄντας μυστηρίων Ἰ. Χ. κατὰ πάντα τρόπον πᾶσιν ἀρέσκειν· οὐ γὰρ βρωμάτων καὶ ποτῶν εἰσὶν διάκονοι, ἀλλ' ἐκκλησίας θεοῦ ὑπηρέται κτλ.

Auch hier ist keine Ähnlichkeit zu finden. Paulus' Argument ist bekannt; Ignatius ermahnt den Bischof und die Presbyter als „Diener der Geheimnisse Christi". Aber die gebrauchten Worte sind nicht dieselben, und Wendungen wie „Essen und Trinken" sind doch im täglichen Gebrauch. Andere Stellen liegen ebenso nahe, z. B. ἐν βρώσει ἢ ἐν πόσει Col. 2 16 und βρώμασι καὶ πόμασι Hebr. 9 10, Homer und

Plato nicht zu erwähnen.[1]) Darum hat auch hier LIGHTFOOT keine Beziehungen gesehen.

Röm. 15 5: ὁ δὲ θεὸς . . . δώῃ ὑμῖν τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν ἀλλήλοις κατὰ Χ. Ἰ.

Eph. 1 3: ἐπισκόπῳ· ὃν εὔχομαι κατὰ Ἰ. Χ. ὑμᾶς ἀγαπᾶν, καὶ πάντας ὑμᾶς αὐτῷ ἐν ὁμοιότητι εἶναι.

Hier fehlt jede Spur von Ähnlichkeit. Paulus ermahnt „gleiches zu denken" und Ignatius, den Bischof zu lieben und seinem Beispiel zu folgen. Die Worte sind ganz verschieden außer κατὰ Χ. Ἰ., κατὰ Ἰ. Χ. Die teilweise Übereinstimmung bedeutet nichts: κατά wird häufig so mit Personennamen gebraucht: so κατὰ τὸν Παῦλον (Act. 25 14) und oft: κατὰ θεόν.

Soviel von Ignatius. LIPSIUS hat hier gar keine Anklänge an den Röm. gefunden, LIGHTFOOT nur einen (Röm. 6 4), aber SANDAY und HEADLAM nicht weniger als elf.

Und nun zu dem Polykarpbrief. Dieser wird gewöhnlich als eine lose Vereinigung von Zitaten aus beinahe allen alt- und neutestamentlichen Schriften, abgesehen von den Sprüchen Salomonis, Jeremias, Ezechiel, Tobias, sowie dem Brief des Ignatius an die Traller angesehen. Unter diesen findet LIPSIUS eines aus Röm. 14 10. 12, und LIGHTFOOT noch ein anderes Röm. 12 10, während SANDAY und HEADLAM noch drei weitere dazufügen: Röm. 6 13. 13 8. 13 12.

Ich beginne mit dem wichtigsten:

Röm. 14 10. 12: πάντες γὰρ παραστησόμεθα τῷ βήματι τοῦ θεοῦ (al. Χριστοῦ) . . . ἄρα [οὖν] ἕκαστος ἡμῶν περὶ ἑαυτοῦ λόγον δώσει [τῷ θεῷ].

Pol. 6 2: καὶ πάντας δεῖ παραστῆναι τῷ βήματι τοῦ Χριστοῦ καὶ ἕκαστον ὑπὲρ ἑαυτοῦ λόγον δοῦναι.

Hier ist endlich etwas, das Beachtung verdient. Alle bis jetzt erwähnten Beziehungen, Parallelen und Reminiszenzen, mit vielleicht ein oder zwei Ausnahmen, sind kaum ernsthafter Widerlegung wert. Aber hier ist eine nicht

---

[1]) Und Euripides βρωτοῖσι καὶ ποτοῖσι Suppl. 1110.

durch Zufall zu erklärende Ähnlichkeit. Ich kann getrost auf eine unparteiische Prüfung eingehen, da die Entscheidung, wie sie auch immer ausfallen mag, mir ziemlich gleichgültig ist.

A. Denn zunächst ist es nicht sicher, daß der Polykarpbrief echt ist. Meines Erachtens ist er pseudonym. Doch darauf will ich kein Gewicht legen. Es genügt, daß die Echtheit bezweifelt wird, und diese Zweifel hat auch die Gelehrsamkeit von ZAHN und LIGHTFOOT nicht zerstreuen können. HARNACK hat die ganze Frage ohne Vorurteil gegenüber der Tradition besprochen, und er spricht sich für die Echtheit der sieben Ignatius- und dieses Briefes aus, aber wie es scheint nur aus Mangel an Gegenbeweisen. Sein Urteil scheint mir weniger das des Kritikers als das des Historikers zu sein, der bestimmte Daten und „Anhaltspunkte“ für die Rätsel der ersten Jahrhunderte sucht. Dieses Bestreben des großen Historikers zeigt sich an mehr als an einem Punkte seiner Chronologie. Und sehr natürlich: der Historiker sucht eben ein ποῦ cτῶ. Aber dem Satze des Archimedes stelle ich den des Heraklitus entgegen: πάντα ῥεῖ. In der Kritik, in der Wissenschaft, Philosophie und im Leben gilt der Grundsatz, es ist wichtiger zu bewegen, als zu stehen.

B. Wenn man auch die Echtheit des Polykarpbriefes annimmt, so bleibt dessen Integrität noch ungewiß. Der Brief existiert griechisch wie lateinisch in Verbindung mit der interpolierten Rezension des Ignatius. Das beweist nicht, daß auch er interpoliert sein müsse, aber es ist verdächtig, und der Verdacht wird dadurch nicht beseitigt, daß HARNACK nichts Verdächtiges findet. Zuletzt sind wir nicht einmal sicher, daß, wenn die Schrift wirklich von Polykarp ist, sie nicht doch mehr oder weniger überarbeitet wurde in einer Zeit, die an Rezensionen und Überarbeitungen reich war.

C. Aber selbst, wenn die Schrift echt und intakt wäre, so können wir doch ihr Datum nicht bestimmen. HARNACK setzt den Brief in die letzten Jahre von Trajan (110—117)

oder vielleicht einige Jahre später (117—125), läßt aber auch den weiten Raum von 110—154 dafür offen und fügt hinzu, daß er an diesem Punkt keine „schlagenden" Beweise gegen die Tradition herbeibringen könne, wennschon „nicht ganz unerhebliche" Bedenken dagegen bestünden. Es genügt hier festzustellen, daß das Datum des Briefes unsicher ist. Alles dies berührt jedoch unsere Behauptung nicht. Ich gebe hier einmal die Echtheit, Integrität und das sehr frühe Datum des Polykarpbriefes und die Verwandtschaft der in Betracht kommenden Parallelen zu. Man schließt daraus auf die Existenz und die anerkannte Autorität unseres jetzigen Römerbriefes zum mindesten für etwa 110 n. Chr. Der Schluß ist falsch.

Wenn der Polykarpbrief so früh angesetzt wird und dann durchaus eine Stelle von der anderen abhängig sein soll, wer will beweisen, daß nicht der Verfasser des Römerbriefes von Polykarp abhängt statt umgekehrt? Ohne Zweifel ist das eine so gut möglich als das andere. Aber meines Erachtens hängt keiner vom andern ab. Bewiesen ist diese Abhängigkeit überhaupt nicht, sie ist nur allgemein angenommen worden. Vielmehr ist anzunehmen, daß beide aus derselben Quelle geschöpft haben. Die gemeinsame Quelle ist das christliche Gemeinbewußtsein, das für wenigstens 100 Jahre eine Menge von stereotypen Phrasen, Termini, Sprüchen und Beispielen geprägt hatte. Ich wüßte nicht, was man gegen diese Hypothese einwenden könnte. Die Gedanken der Parallelen bieten nichts besonderes. Die Bemerkungen über das jüngste Gericht Gottes oder des Messias, die Versammlung aller Völker vor dem Richterstuhl und die Verantwortung eines jeden für sich und seine Taten, die Vergeltung nach Verdienst: alles dies war den alten Christen ebenso vertraut wie den modernen. Diese Gedanken erscheinen wiederholt im Neuen Testament und in der frühesten christlichen Literatur. Auch die Ausdrucksweise zeigt wenig oder nichts neues oder besonderes. Einige neutestamentliche Parallelen mögen hier stehen:

Belege: ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ πάντες οἱ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ, τότε καθίσει ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ, καὶ συναχθήσονται ἔμπροσθεν αὐτοῦ πάντα τὰ ἔθνη (Matth. 25 31 f.). Λέγω δὲ ὑμῖν, ὅτι πᾶν ῥῆμα ἀργόν, ὃ λαλήσουσιν οἱ ἄνθρωποι, ἀποδώσουσιν περὶ αὐτοῦ λόγον ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως (Matth. 12 36). Τοὺς γὰρ πάντας ἡμᾶς φανερωθῆναι δεῖ ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ, ἵνα κομίσηται ἕκαστος τὰ διὰ τοῦ σώματος πρὸς ἃ ἔπραξεν, εἴτε ἀγαθὸν εἴτε φαῦλον (II. Kor. 5 10).

Der Ausdruck im Polykarpbrief erinnert stark an Röm., aber diese Stellen beweisen, was niemand leugnen wird, daß alle Gedanken bis in die kleinsten Einzelheiten hinein gemeinsames Eigentum der Christenheit waren. Jedes einzelne Wort, die ganze Konstruktion ist durchaus gebräuchlich. Daher ist der Gebrauch derselben Gedanken und Wendungen durch mehrere Schriftsteller nicht auffallend.

Betrachten wir nun die zwei Stellen näher, so sehen wir, daß, wenn Polykarp nach Röm. zitiert hätte, er dies aus dem Gedächtnis und nicht direkt getan haben müßte. Denn so sehr sie sich ähnlich sehen, so stimmen sie doch nicht vollkommen überein, ausgenommen τῷ βήματι, ἕκαστος und ἑαυτοῦ λόγον, auch nicht in der Konstruktion. Es ist aber unwahrscheinlich, obgleich nicht unmöglich, daß Polykarp, wenn er den Röm. so gut kannte, ihn zitiert haben sollte, ohne die Quelle zu nennen und ohne je die Autorität des berühmten Apostels anzuführen. Auf der anderen Seite ist alles in Ordnung, wenn wir annehmen, daß beide Schreiber aus dem Gemeinbewußtsein schöpfen, und zwar nach einer Form, die bereits fast stereotyp geworden war. Wir brauchen hierbei noch nicht einmal stehen zu bleiben. Es sind Anzeichen vorhanden, daß wir gar nicht die ursprünglichen Worte des Apostels besitzen, sondern einen fremden Einschub. Denn der Text ist auffallend schwankend: statt τοῦ θεοῦ (א* ABC* al.) lesen א^c C^2 LP al. τοῦ Χριστοῦ; οὖν (א ACD) fehlt in BD* FGP* al.; δώσει א ACD^c LP, ἀποδώσει BD* FG al.; τῷ θεῷ (א AC DLP) fehlt BFG al.

Hier finden sich vier wichtige und drei fast gleichwertige Varianten in siebzehn Worten; einige geringfügige sind dabei noch nicht einmal erwähnt. Dabei an die Ursprünglichkeit des Textes zu glauben, ist nicht leicht. Andererseits sind diese Varianten leicht zu begreifen, wenn wir diese Sätze als Ausdruck einer verbreiteten Überzeugung ansehen, die jeder in eine besondere Form brachte. Wir können die Einzelheiten dieses Vorganges nicht verfolgen, aber diese Varianten sprechen klar für meine Auffassung. Zudem sind die Sätze anscheinend in den Text des Röm. eingeschoben. Die Kommentare bemühen sich vergebens, hier einen passenden Zusammenhang zu finden. Das ganze Kapitel ist so außerordentlich locker in seinem Zusammenhang, daß man unwillkürlich an Schere und Kleister erinnert wird. Wir stellen jedoch nur die Tatsache fest, daß das Richten eines andern in Vers 4 aufgenommen (cὺ τίc εἶ ὁ κρίνων ἀλλότριον οἰκέτην, eine Wiederholung von sprichwörtlichen Ausdrücken, die in einem Brief sehr unwahrscheinlich sind), dann aber sofort wieder fallen gelassen wird, bis es plötzlich und ohne Veranlassung in V. 10 wieder auftaucht. Hier (cὺ δὲ τί κρίνειc τὸν ἀδελφόν cου; ἢ καὶ cὺ τί ἐξουθενεῖc τὸν ἀδελφόν cου) bricht der Gedanke von V. 9 plötzlich ab und springt unvermittelt auf V. 4 zurück. Das ist doch sehr unnatürlich. Die Fragen bilden eine dürftige und weit hergeholte Einleitung zu dem folgenden Satz: πάντεc γάρ . . . Dieser wiederholt dann mehrmals den Gedanken von V. 4: „Seinem eigenen Herrn wird er stehen oder fallen; aber er wird stehen“. Die beiden Verse 4 und 10 sind darum Dubletten, und die breite Fortsetzung nach V. 9 zeigt, daß V. 10 ein späterer Einschub ist, herrührend von jemand, dessen Ansicht in V. 4 nicht angemessen zum Ausdruck kam. Darum fällt V. 11. 12 auch unter das Urteil von V. 10.

Wenn man die beiden Parallelen vergleicht, so wird man zugeben müssen, daß bei Polykarp die Verbindung, obgleich sie manches zu wünschen übrig läßt, doch weniger künstlich ist. Der Spruch ist gerade so eingeführt, wie man

es mit solchen Sprüchen im allgemeinen tut; denn es ist eine naheliegende Versuchung sie einzufügen. Wie wenig ursprünglich die Stelle im Röm. ist, wird auch durch den Beweis (!) in V. 11 deutlich. Ein Beweis war hier doch ebenso wenig nötig, wie bei anderen Sprichwörtern. Die „Begründung“ eines solchen Satzes auf eine „Schrift“ scheint daher ein späterer Gedanke. Meine Ansicht ist diese: Von den ersten Tagen der Christenheit[1]) an liet ein Sprichwort um über das Gericht und die endliche Rechenschaft, so bestimnt wie möglich und vielleicht rhythmisch abgefaßt, etwa so lautend: „Alle müssen vor Gericht erscheinen: jeder Rechenschaft von sich selber ablegen“. Solche Spezialisierungen wie „wir“, „Gott“, „der Christ“, „zu Gott“ wurden nach Belieben des Zitierenden hinzugefügt. Beide, „Polykarp“ und „Paulus“, haben ihre Sätze mit diesem Aphorismus geschmückt, jeder den Ausdruck nach seinem Gefallen wählend. Man könnte sagen, daß das nur Konjektur, Hypothese ist. Gewiß, aber mehr als eine Hypothese kann es auch vorerst nicht sein. Ist denn die Tradition, der ich entgegen trete, nicht selbst Hypothese? Wo sind die Tatsachen? In zwei Briefen finden sich dieselben Gedanken in wenig abweichender Form. Wie sollen wir die Ähnlichkeit erklären? Die Tradition behauptet, daß Polykarp den Röm. gelesen hat und etwas ungenau aus dem Gedächtnis zitiert. Aber dies ist eine Vermutung und nichts mehr. Polykarp erwähnt weder Paulus noch den Röm. in dem Zusammenhang und deutet durch nichts an, daß er zitiert. Ich gestehe zu, daß die Vermutung

---

[1]) Sehr wahrscheinlich Jahrhunderte oder selbst Jahrtausende früher: Quod et Mercurius Aegyptius novit, dicens animam digressam a corpore non refundi in animam universi, sed manere determinatam, Uti rationem, inquit, patri reddat eorum quae in corpore gesserit. Tertullian, De Anima 33. Poemandro dial. X. Apul. Asclep. Kap. 28. Hier finden wir die Vorlagen von beiden λόγον δώσει τῷ θεῷ und von τὰ διὰ τοῦ σώματος, πρὸς ἃ ἔπραξεν. Wir brauchen noch keine ägyptischen oder babylonischen Quellen heranzuziehen.

möglich ist, aber ich leugne ausdrücklich, daß sie nötig oder, genau besehen, wahrscheinlich ist.

Dieser Hypothese stelle ich eine andere, ebenso einfache wie in jeder Weise genügende gegenüber. Die Hypothese der Tradition kann sich zudem auf keine Analogie stützen; denn in der christlichen Literatur findet sich sonst kein sicheres Zitat aus dem Römer. Meiner Hypothese dagegen stehen eine Menge von wirklichen Parallelen in den Evangelien, besonders bei den Synoptikern, zur Seite. Hier haben nachweislich drei Schriftsteller aus derselben Quelle oder auch mehreren gleichartigen Quellen geschöpft und den Grundstock der christlichen Überzeugung mit kleinen Abänderungen für ihre besonderen Zwecke angenommen.

Ich kann diesen Gedanken hier nicht weiter verfolgen, ohne auf das weite Feld der inneren Kritik und an das Ignatius-Polykarp-Problem zu geraten. Aber selbst wenn das letztere Problem im traditionellen Sinne entschieden wird, bleibt nichts, was den Gebrauch von Röm. bei Polykarp beweisen könnte. Denn es wird sich meine Hypothese auf jeden Fall gegenüber der traditionellen Annahme als möglich behaupten können. Zum wenigsten steht die Wage gleich. Auf welche Seite sie sich neigt, muß von anderen Argumenten abhängen.

Man könnte denken, daß all dieses hyperkritisch, eine leicht zu behauptende, aber schwer zu beweisende Sache sei. Das wäre jedoch ungerecht. Daß unsere Kritik natürlich und fast unvermeidlich ist, geht aus den vergeblichen Anstrengungen deutlich hervor, die gemacht werden, um das klarzulegen, was eben nicht zu erklären ist: nämlich die Verse 7–9 in den Zusammenhang einzufügen. Jeder derartige Versuch ist fehlgeschlagen und mußte fehlschlagen. Selbst der scharfsinnigste Ausleger, LIPSIUS, kann in ihnen nur eine „Zwischenbemerkung“ sehen. Unlängst sagte SPITTA, der den besten Willen hat, alles für Paulus zu retten, selbst auf Kosten einer ausgearbeiteten Zwei-Briefe-Theorie, daß die Stelle jeder Erklärung spottet: „Kurz gesagt, die

Worte V. 5. 6a (bis κυρίῳ φρονεῖ) stören den Zusammenhang" und weiter: „Auf alle diese Fragen und Bedenken gibt es, so viel ich sehe, nur die Eine Antwort, daß nämlich V. 5. und 6a ein späterer Zusatz — vielleicht ursprünglich nur Randbemerkung — ist" (Untersuchungen über den Brief des Paulus an die Römer S. 38—41). SPITTAS Diagnose ist richtig, wenn auch seine Heilmittel ungenügend scheinen.

Läßt sich aus Polykarp noch etwas vorbringen? LIGHTFOOT, SANDAY und HEADLAM (aber nicht LIPSIUS) führen das Folgende an:

Röm. 12 10: τῇ φιλαδελφίᾳ εἰς ἀλλήλους φιλόστοργοι, τῇ τιμῇ ἀλλήλους προηγούμενοι.

Pol. 10 1: fraternitatis amatores diligentes invicem in veritate sociati, mansuetudinem Domini alterutri praestolentes, nullum despicientes.

Der griechische Text des Polykarp fehlt; der von Röm. ist stark abweichend überliefert im Amiatinus, Fuldensis, d. f. g. Es besteht jedoch kein Zweifel darüber, daß die beiden Stellen nah verwandt sind. Denn eine derartige Phraseologie kann kaum von zweien unabhängig gebraucht worden sein. Das beweist jedoch nicht die Abhängigkeit Polykarps von Röm. Beide haben, wie gesagt, aus derselben Quelle geschöpft. Denn von allen Stellen der vorhandenen Literatur scheint der sprichwörtliche aphoristische Charakter von Röm. 12 6—21 insbesondere unverkennbar zu sein. Jede grammatische Konstruktion fehlt; dafür steht nur eine Reihe von Partizipien und Infinitiven. Alle Anstrengungen der Erklärer, Syntax hineinzubringen, sind vergebens. Die Mehrzahl nimmt ἔχοντες δὲ als Anfang eines neuen Satzes, der das Subjekt zu einer Reihe von Verben bildet, die in den verschiedenen darauffolgenden Sätzen ergänzt werden sollten. Wenn wir eine „Reihe von Verben" zu ergänzen haben, so ist klar, daß von Syntax keine Rede sein kann. WEISS stellt das Verkehrte dieser Erklärung überzeugend dar und bezeichnet richtig die Konstruktion als „ganz unnatürlich". Aber er macht nichts besser, sondern verschlimmert die Sache dadurch, daß er die Verse 6, 7, 8

von ἐϲμεν in V. 5 abhängen läßt. Das ist unmöglich, weil „in dem vorausgehenden Satze der Vergleich grammatisch beendigt ist, und ἔχοντεϲ δὲ den Anfang eines neuen Satzes bedeutet". SANDAY und HEADLAM geben diese „harte Ellipse" zu, können aber nichts besseres finden. In der Tat ist diese Stelle unbedingt nicht zu konstruieren. Die Erklärer setzen sich nur mit den Ungereimtheiten der Vorgänger auseinander. Sie stehen ratlos vor ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτοϲ und den folgenden Partizipien, auf die plötzlich der Imperativ von V. 14 folgt, der „sehr nach einem Zitat aussieht" (WEISS) — als wenn nicht alles Zitat wäre! Ferner ist zu beachten, daß der Text stark verdorben ist. D hat den Satz folgendermaßen ergänzt: εὐλογεῖτε καὶ μὴ καταρᾶϲθαι, εὐλογεῖτε τοὺϲ διώκονταϲ ὑμᾶϲ — benedicite et nolite maledicere, benedicite persequentes vos, wo εὐλογεῖϲθαι scheinbar zuerst dagestanden hat, cui emendando plures operam dederunt (TISCHENDORF). F und G lassen ε. τ. δ. ύ. aus. Das Schwanken des Textes wird leicht verständlich bei der Annahme einer Kompilation, die WEISS hier schließlich halbwegs zugibt.

V. 15 sind die Infinitive überraschend. Die Parallele in dem sehr unsicheren Text Phil. 3 16 hilft doch nicht; ebensowenig eine Berufung auf den ältesten griechischen Sprachgebrauch bei Homer (BLASS, Grammatik der ntl. Sprache 69, 1). Die Frage ist doch die, warum sich hier auf einmal ein solcher Gebrauch findet. HOFMANN hat nur zur Hälfte recht, wenn er erklärt, daß es nicht imperativisch gemeint sei, „als vielmehr, um dem Satze die Gestalt eines Losungswortes zu geben". So auch PHILIPPI. Aber warum sollte Paulus einen so unbedeutenden Satz als Losungswort aufstellen? WEISS und OTTO sind daher wieder im Recht, wenn sie sagen, diese Infinitive „sehen aber darum ebenfalls sehr nach einem Zitat aus". Dann aber ist die Katze aus dem Sack. Besonders im Hinblick auf die Verse 16, 17, 19, 20 scheint es klar zu sein, daß die ganze Stelle ein Cento von geläufigen Zitaten ist. Das allein erklärt die Vernachlässigung jeglicher Syntax. Das Sprichwort, die Maxime ist besonders ungrammatisch, und zeigt große Vorliebe für

Partizipien, Infinitive und Auslassungen. So im Englischen, feed a cold, starve a fever (if you feed a cold, you will have to starve a fever): spare the rod and spoil the child; no sooner said than done; gesagt, gewagt: agir par affection et penser pour agir; sulco torto, sacco dritto; multae terricolis linguae, una coelestibus; die Beispiele könnten bis ins Unendliche vermehrt werden.

Die Stelle des Polykarp findet sich im Röm. inmitten einer Sammlung von sittlichen Schlagwörtern und alles spricht dafür, daß sie mit anderen zusammen, sowohl bei Polykarp als im Röm., Zitat ist. Dafür, daß Polykarp aus Röm. abschrieb, ist kein Grund einzusehen.

Mit den anderen angeführten Parallelen machen wir kurze Rechnung; es sind folgende:

Röm. 6 13: καὶ τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα δικαιοσύνης.

Röm. 13 12: ἐνδυσώμεθα δὲ τὰ ὅπλα τοῦ φωτός.

Pol. 4 1: ὁπλισώμεθα τοῖς ὅπλοις τῆς δικαιοσύνης.

Hier ist die Vorstellung von „den Waffen der Gerechtigkeit“ gemeinsam, obgleich der Ausdruck verschieden ist. Aber wenn die Vorstellung auch oft in den paulinischen Schriften vorkommt (Eph. 6 11. 13; II. Kor. 6 7. 10 4), so ist sie doch nicht auf sie beschränkt. Die Metapher ὅπλα, ὁπλίζω war unter den Alten weit verbreitet. So hat Sophokles θράσος . . ὁπλίζει (El. 995); Menander ὅπλον μέγιστον ἀρετὴ . . βροτοῖς; Nicostratus τῆς πενίας ὅπλον παρρησία; Cicero armis prudentiae, arma senectutis, arma judiciorum et legum; Quinctilian arma nequitiae und facundiae und so fort. Noch mehr jedoch werden in der Weisheit Salomonis, an einer hochpoetischen Stelle, die Eph. 6 13—18 wiederzuklingen scheint, diese Waffen des Geistes und die besonderen Rüstzeuge der Gerechtigkeit aufgezählt. „Er wird als Rüstung seinen Eifer nehmen und wird der Schöpfung Waffen machen zur Abwehr der Feinde. Er wird Gerechtigkeit als Harnisch anziehen und das unbestechliche Recht als Helm aufsetzen. Er wird Heiligkeit als unangreifbaren Schild nehmen und einen starken Zorn als Schwert“ (Weish. Sal. 5 17—23). Alles dies als Nachahmung von Jesaia 59 16. 17. Polykarp

spricht also durchaus die den Alten geläufige Sprache und bewegt sich hier keinenfalls in rein paulinischen Gedankengängen.

Röm. 13 8: ὁ γὰρ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον νόμον πεπλήρωκεν.

Pol. 3: ἐὰν γάρ τις τούτων ἐντὸς ᾖ πεπλήρωκεν ἐντολὴν δικαιοσύνης· ὁ γὰρ ἔχων ἀγάπην μακράν ἐστιν πάσης ἁμαρτίας.

Hier ist der gemeinsame Gedanke, daß Liebe des Gesetzes Erfüllung ist; aber nur das eine Wort πεπλήρωκεν kommt bei beiden vor, die Ausdrucksweise ist sonst völlig verschieden. Dieser Gedanke aber ist allgemein christlich, er ist sogar fast allgemein menschlich und ist gewiß so alt, wie das Gesetz selber (Ex. 23 4. 5; Lev. 19 18; Deut. 6 5); außerdem ist πεπλήρωκεν sehr gebräuchlich. Von „Ähnlichkeit“ ist daher keine Rede, wie denn auch LIPSIUS und LIGHTFOOT diese Berührung übergehen.

Hiermit habe ich die christliche Literatur, in der sich Anklänge an Röm. finden sollen, bis zum Jahr 140 verfolgt. Pastor Hermae kann ein Lustrum früher geschrieben sein, aber obgleich C. TAYLOR die Schrift für eine Fundgrube von Anspielungen auf die vier Evangelien hält, weil darin eine Bank mit vier Beinen erwähnt wird, so hat doch noch niemand seine Andeutungen auf die paulinischen Briefe bezogen.

Dies ist das Ergebnis der Prüfung. Selbst wenn wir alle Anspielungen, die von vorurteilsloseren Verteidigern der Tradition angenommen werden, möglichst hoch anschlagen, so finden wir in der ganzen christlichen Literatur vor dem Jahr 140 nirgends ein Zurückgreifen irgend welcher Art auf Röm.

Die stärkste Stütze für meine Hypothese, daß die Beziehungen zwischen Röm. und der christlichen Literatur bis zum A. D. 150 als Ausfluß des gangbaren christlichen Sprachgebrauches dieses Jahrhunderts (A. D. 50—150) anzusehen sind, liegt in der Tatsache, daß diese Beziehungen sich hauptsächlich in Kapitel 12—14 finden. Die Hälfte, und unter diesen die wichtigsten, fallen in diesen kleinen

Abschnitt. Wie schon bemerkt, beschränkt WEISS, dem KÜHL folgt, die „Beziehungen“ (in I. P.) auf diese Kapitel. Seine Annahme, daß Paulus von Petrus abhängig sei, ist nicht haltbar; aber seine Bemerkung, es sei unwahrscheinlich, daß Petrus so viel dieser einen Stelle entnommen habe und wenig oder nichts von anderen Teilen, bleibt zu Recht bestehen. Denn diese Kapitel sind unwichtig und machen kaum $^1/_9$ des ganzen Briefes aus. Die richtige Erklärung ist nicht weit zu suchen. Diese Kapitel sind ermahnend; sie bewegen sich auf dem Gebiete der Maximen, Sprichwörter und Aphorismen. Darum haben sie Berührungspunkte zum Allgemeinbewußtsein, ihre Sätze hafteten leicht im Gedächtnis und wurden täglich gebraucht. Solche moralische Tendenzen bildeten den Hauptbestandteil des Allgemeinbewußtseins, und eine beträchtliche Masse von Dogmen durchsäuerte den ganzen Teig. Diese konsolidierten sich zu Schlagwörtern und lieferten auf diese Weise ihren Beitrag zu dem christlichen Bewußtsein und Sprachgebrauch.

Was bleibt also übrig, wenn wir von den Beziehungen des Röm. zur frühesten christlichen Literatur diese zwei Bestandteile abziehen?

Nun könnte man einwenden, daß ich alle diese Einzelheiten wohl jede für sich, aber nicht im Zusammenhang erklärt habe; es seien ihrer zu viele, um zufällig zu sein, so geringfügig und unbedeutend sie auch im einzelnen sein möchten. Der Einwand verdient Beachtung. Es ist nicht dasselbe, die Stäbe einzeln oder sie im Bündel zu zerbrechen. Wenn meine Erklärung eine Reihe von einander unabhängiger Hypothesen in sich schlösse, so wäre dieser Einwand ganz berechtigt; denn jede Hypothese könnte an sich höchst wahrscheinlich sein, und sie zusammen genommen wären dennoch unmöglich. So aber liegt der Fall nicht. Ich habe vielmehr einer Hypothese (nämlich der der ungenauen, gedächtnismäßigen Zitate aus Röm.) nur eine andere Hypothese (die der Zitate aus dem allgemeinen christlichen Bewußtsein) gegenübergestellt, und meine Argumente haben

versucht, in jedem einzelnen Fall darzutun, daß dieser Grundstamm leicht die in Frage stehenden Worte, Gedanken und Konstruktionen hervorgerufen haben kann, und daß in keinem Fall dieser Gedankenkreis überschritten worden ist. Daß jene Schriftsteller aus einer solchen Quelle schöpften, war natürlich und unvermeidlich. Die Sache liegt aber noch ernster. Ich frage vielmehr: Warum haben Clemens und Polykarp nicht ausdrücklich Röm. zitiert? Wenn der Grund und Boden, den sie bearbeiten, schon in ausgedehntem Maße von Paulus in seinem Hauptbrief behandelt worden wäre, warum haben sie dann ihren berühmten Vorgänger nicht erwähnt? Sie sind eifrig, sehr eifrig bemüht, ihre Ansichten vor den Lesern zu rechtfertigen; sie gehen mit Zitaten verschwenderisch um, sie beziehen sich auf Autoritäten, sie verehren „Schriften". Es wäre eine so naheliegende Versuchung gewesen, hier und da, ja fast überall, das heilige Feuer eines Wortes aus Röm. hinzuschleudern, durch ein wohlbekanntes Orakel der Kontroverse ein Ende zu machen. Es macht nichts aus, welche Ansicht wir vom Kanon haben. Ob dieser Hauptbrief als „Heilige Schrift" anerkannt war oder ob er nur weithin bekannt, gelesen war, etwa wie später der Hirte, die Apostellehre und Barnabas es waren: jedenfalls muß ihm doch irgendwelche Autorität angehaftet haben, und es ist unglaubhaft, daß ein Schriftsteller nach dem andern sie niemals erwähnt und sie nicht bei Gelegenheit benutzt hätte.

Besonders befremdend ist dies bei Clemens und Ignatius. Jener schreibt von Rom aus, wo der Römerbrief besser wie irgend wo anders bekannt, wo er vermutlich in den Gedanken der Gläubigen von fast einer ganzen Generation festgewurzelt sein mußte. Und doch führt ihn Clemens niemals an; niemals sind seine Gedanken sichtbar von ihm beeinflußt, nie macht er davon nachweislich Gebrauch, selbst bei der Erörterung von Abrahams Glauben greift er nicht auf den Röm. zurück. Ignatius war ein Syrer, und Syrien war das Geburtsland des Paulus, die Wiege des Paulinismus, und

Ignatius selbst ist genügend paulinisch. Trotzdem er zu der paulinischen Gründung Ephesus und auch zu den Römern redet, spricht er doch nie in diesem Briefe — hier stimme ich mit LIGHTFOOT und SANDAY überein — von Paulus, nie spricht er von dem großen Brief, den seine Leser als ihren größten Schatz hüten mußten. Man kann nicht sagen, daß er keine Gelegenheit hatte, Röm. zu zitieren, oder seine Thesen und Ausführungen durch einen Appell an solche Autorität zu verstärken. Denn diese Briefe von Ignatius sind durchaus polemisch, der Paulinismus wird dem Judaismus gegenübergestellt und mit leidenschaftlicher Energie und unermüdlicher Beharrlichkeit verfochten. Beweis: Magnes. 10 3. 8 1; Phil. 6 1. Hier war Anlaß und Gelegenheit für ihn, seine Schlüsse durch jene hohe und verehrte Autorität zu unterstützen. Daß er dies nicht tat, wenn er es doch konnte, ist eben bezeichnend. Die hohe Bedeutung dieses ominösen Schweigens fühlt man recht im Vergleich mit dem vollen Chorus der Zitate am Ende des Jahrhunderts. Irenäus und Tertullian lassen keine Gelegenheit, „den Apostel“ und „Paulus“ zu zitieren, und von da an ist sein Name und seine Werke der Kriegsruf der Orthodoxie. Es ist eine vollkommene Paradoxie: Bis zum Jahr 150 wahren die christlichen Schriftsteller ein unverbrüchliches Schweigen über diesen paulinischen Hauptbrief; selbst der gelehrte und philosophische Justinus verrät (wie wir sehen werden) keinerlei Kenntnis von seiner Existenz. So fließt der Strom des christlichen Lebens und der Literatur fast 90 Jahre, drei Generationen, dahin, breitet sich aus, ungewirbelt durch einen Wurf dieser Bergesmasse, die von der Cyklopenhand des großen Apostels mitten hinein geschleudert wäre. Ein erstaunliches Phänomen! Aber dann, um 140 n. Chr., finden wir plötzlich etwas derartiges in den Händen Marcions! — eines verhaßten Häretikers, aber fraglos eines Mannes von Geist, von schöpferischer und organisatorischer Kraft, von hingebendem Eifer, entschlossenem Mut, scharfer Logik, fester Überzeugung und von unbeugsamen Prinzipien, ohne Zweifel der größten

religiösen Persönlichkeit seines Jahrhunderts. Dann folgt eine lange Zeit des Kampfes, in der wir nichts hören und sehen. „Silence how dead! and darkness how profound!“ Am Ende des nächsten halben Jahrhunderts beginnen sich die Wolken zu verziehen, und die Kirche zeigt sich langsam auswachsend, wohl noch kämpfend, verwundet, blutend und in Angst, aber trotzdem siegreich. Hoch in ihrer Hand trägt sie als spolia optima des grimmen Todeskampfes die ihrem Feinde entrissenen „Briefe des Paulus, des Apostels“ und als allerwichtigsten den „an die Römer“. Mit dieser Trophäe bewaffnet sie sich, und von da an kämpft sie mit ihr in dem langen Streit mit der Häresie. Wie ist das möglich?

Ich behaupte keineswegs, daß Marcion der Verfasser unseres jetzigen Römerbriefes sei. Aber ich halte es für sehr bezeichnend, daß dieser sich zuerst in seinen Händen findet, daß Marcion im Verdacht steht, ihn verstümmelt und verdorben zu haben, daß er seinen Gegnern einen Haufen von Korruptionen und Interpolationen vorgeworfen und daß an verschiedenen Punkten durch Röm., besonders in Verbindung mit dem Galaterbrief, seiner radikalen Heterodoxie Farbe verliehen wird. Wenn ich nur daran erinnere, daß in diesen frühen Jahrhunderten die Redaktion, Revision und Christianisierung besonders der jüdischen Schriften blühte, daß selbst das kanonische Alte Testament nicht ganz frei davon blieb [1]), und daß die Pseudepigraphie nicht unbekannt war, so entsteht der Verdacht, daß Marcion nicht völlig im Unrecht war, daß vielleicht die große Bewegung, an deren Spitze er sich befand, in engerer Beziehung zu dem Paulinismus und den Paulus-Schriften stand, als wir vermuten, und daß vielleicht die Endredaktion dieser Briefe, besonders von Röm., nicht die ursprüngliche Form verschiedener Materien, am besten als Produkt der Marcionitischen Agitation zu verstehen sei. Auf jeden Fall muß

[1]) Just. Mart. Dial. 73 und Ottos Bemerkung: „Diese Worte (ἀπὸ τοῦ ξύλου Ps. 96 10) sind nicht von den Juden gestrichen worden, sondern von irgend einem Christen hinzugefügt“ I. S. 251.

uns die Tatsache befremden, daß wir erst nahezu hundert Jahre nach der vermutlichen Abfassung des Briefes an die Römer irgend etwas von diesem hören oder erfahren. Dazu kommt noch, daß die wichtigste Angabe des Prologes, das Wort Ρωμῃ [1]), schon bei der Analyse hinweggefallen ist, daß der Epilog sichtbar auseinanderfällt, sich in eine Reihe von Zusätzen auflöst, und daß nur der lehrhafte Hauptteil des Briefes übrig bleibt. Unwiderstehlich drängt sich uns die Frage auf: Ist der Brief dann eine Einheit? Ist er auf einmal, ungeteilt in glühender Hitze, auf dem klingenden Ambos des Apostels Geistes geschmiedet? Oder war er die Frucht eines ganzen Jahrhunderts, die mächtige Geburt der Jüdisch-Griechisch-Römischen Seele? Trug er die Male des Marcionischen Kampfes an sich?

Wir werden nicht nur veranlaßt, sondern sind gezwungen, diese Fragen zu stellen. Die Antwort verlangt zuerst ein ausführliches Eingehen auf den textlichen, grammatischen und logischen Charakter dieses sogenannten „Briefes". Es war gerade eine solche Untersuchung der Hauptbriefe, die mir in den letzten Jahren (1894—97) zuerst die Unhaltbarkeit der extrem-liberalen Position von Holsten, Volkmar, Lipsius, Pfleiderer, Hausrath, Holtzmann, Scholten u. a. erschloß und damit die dringende Notwendigkeit einer vollständigen Revision der herrschenden Anschauung von Ursprung und Komposition der paulinischen Schriften erbrachte. Diese Untersuchung begann ganz und gar in dem Geist solcher namhaften Autoritäten und führte mich unerwartet, aber unwiderstehlich zu der Verneinung des kritischen Grundsatzes, von dem ich ausgegangen war, der Annahme der Einheit, Integrität und Echtheit der vier Hauptbriefe. Es sind dieselben Untersuchungen und Analysen, die ich schon lange vollendet habe und die ich später dem kritischen Publikum in einem Buche vorlegen zu können hoffe. Aber es scheint angebracht, ein vorläufiges Rechtfertigen der Untersuchung

[1]) Harnack. Zu Röm. 1 7. Preuschens Zeitschr. III. (1902), 83 ff.

selber vorausgehen zu lassen, um zu zeigen, daß die offen vorliegenden Tatsachen nicht nur dieselbe zulassen, sondern im Gegenteil eine solche geradezu herausfordern. Und so scheint zuerst ein beunruhigendes Resultat herauszukommen, soweit überhaupt ein Ergebnis zu erzielen ist. Sicherlich muß, wenn auch nicht mehr als der eine Ertrag unserer Argumente herauswächst, entschieden werden, daß hier etwas der ernsthaften Betrachtung Würdiges ist, daß der Prolog und Epilog und die äußeren Zeugnisse nicht entscheidend und unzweideutig sind, daß hier ein beträchtlicher Zweifel an die Irrtumslosigkeit der Tradition aufgewacht ist, daß eine Berufung zuletzt auf den hohen Gerichtshof der inneren Evidenz obliegt. Und an diesen hohen Tribunal wird hoffentlich bald der Appell gerichtet.

III.

Aber es ist unmöglich, diese Erörterung über die Vorgeschichte des Römerbriefes zu schließen, ohne das wichtige Argument, das ZAHN in seiner Geschichte des neutestamentlichen Kanons I, S. 811—39 vorbringt, zu beachten. Das, was schon für die paulinischen Briefe allein unmöglich zu beweisen ist, versucht dieser Protagonist der Tradition für alle 13 zusammen zu beweisen, nämlich, daß sie zu Beginn des zweiten Jahrhunderts als Werke von Paulus bekannt waren und in den Kirchen zur allgemeinen Erbauung gelesen wurden. Diesen bedeutenden Schluß ermittelt er aus dem Begriffe einer „Sammlung“ paulinischer Briefe. Er will zuerst zeigen, daß es eine solche Sammlung gab, und zwar nur eine, und daß diese einzige Sammlung unsere dreizehn Briefe umfaßte. Er hätte hinzusetzen sollen „in ihrer jetzigen Gestalt“, denn sonst bricht der so kunstvoll erbaute Weg kurz vorm Ziel, an einem reißenden unüberbrückbaren Strom ab.

Die Hauptgründe ZAHNS sind folgende:

1. Der I. Clemensbrief, heißt es, setzt voraus, daß Anhänger des Apostels in Korinth lebten. Hierzu werden wir in einer Anmerkung auf Kap. 44 in Verbindung mit 42 2

und 47 6 verwiesen. Die letztere Stelle bezieht sich nicht auf diesen Punkt, sondern tadelt die Korinther wegen ihres Aufstandes gegen ihre Presbyter. Die zweite Stelle ist vollständig gleichgiltig und bestätigt nur, daß die Apostel ihre „Erstlings-Früchte“ als „Bischöfe und Diakonen einsetzten“. Die erste Stelle wird zwar gehörig zitiert, rechtfertigt aber nicht ZAHNS Folgerung. Denn es heißt da: „Und unsere Apostel wußten durch unseren Herrn Jesus Christ, daß sie um den Namen des Episkopats streiten würden. Darum, weil sie dieses alles voraussahen, ernannten sie die Vorausbestimmten, und dann beschlossen sie eine Fortsetzung, sodaß, wenn jene einschlafen sollten, andere geprüfte Leute zu ihrer Unterstützung folgen konnten. Diese, welche darum von ihnen ernannt oder von anderen angesehenen Männern nach ihnen mit der Einwilligung der ganzen Kirche, und die der Herde Christi untadelhaft gedient in Demut, friedfertig, und mit aller Bescheidenheit für lange Zeit einen guten Ruf trugen usw., diese erachten wir für ungerecht aus ihrem Amt gestoßen . . Gesegnet seien solche Presbyter, die vorausgingen . . . . .“

Sonst steht hier nichts, was daher gehört. ZAHN glaubt nun hieraus zu erkennen, daß es zu jener Zeit zwei Klassen von Presbytern in Korinth gab, einige, die von den Aposteln ernannt waren, und andere, die nachher von anderen angesehenen Leuten eingesetzt waren (τοὺϲ οὖν καταϲταθένταϲ ὑπ' ἐκείνων ἢ μεταξὺ ὑφ' ἑτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν). Aber das liegt nicht implicite im Deutschen, noch weniger aber im Griechischen. Der Artikel τούϲ ist nur einmal gebraucht; die Konjunktion ist o d e r (ἤ) und nicht u n d (καί); es ist nur eine Klasse gemeint, jene, die untadelhaft gedient haben (λειτουργήϲανταϲ ἀμέμπτωϲ); diese sollten nicht abgesetzt werden, es ist kein Unterschied, ob sie von den Aposteln oder anderen angesehenen Männern eingesetzt sind. Der Schreiber macht mehrmals die Bemerkung, daß die regelmäßige Nachfolge und tadellose Verwaltung hinreichen, um die Nachfolger mit den von den Aposteln Eingesetzten in eine Reihe zu stellen. Tatsächlich ist die

Unterstellung durchaus gegen das Vorhandensein von Presbytern, die durch Apostel eingesetzt sind. Wären solche dagewesen, so wäre es wunderbar, wenn Clemens diese Tatsache nicht verzeichnet und seinem Entsetzen über den Frevel, einen solchen von Paulus oder Petrus Eingesetzten aus seinem Amt zu vertreiben, ausgedrückt hätte. Clemens stellt diesen Fall als sehr schwer hin, und es scheint undenkbar, daß er eine so wichtige Tatsache ausgelassen haben sollte. Andererseits schreibt er wie jemand, der weiß oder glaubt, daß nur Nachfolger der von den Aposteln Eingesetzten gestürzt werden sollen. Er will zeigen, daß es praktisch dasselbe sei, wie der Angriff gegen die von den Aposteln Eingesetzten. Hiermit entfällt ein Hauptpunkt des Beweises für das frühe Datum dieser Epistel.

LIGHTFOOT sagt einmal, es sei besser, Irenäus sorgfältig mit Verstand und Einbildungskraft zu lesen, als die deutschen Monographien von einem halben Jahrhundert (Ess. on Sup. Rel. p. 141). Ohne deutscher Gelehrsamkeit und deutschem Scharfsinn zu nahe treten zu wollen, halte ich doch diese Bemerkung für sehr verständig. Wir dürfen das auch auf Clemens anwenden und fragen: Was für Gedanken kommen uns, wenn wir versuchen, uns die Situation an diesem Punkte klar vorzustellen? Clemens beweist ausführlich, daß Christus von Gott war, und die Apostel von Christus, und Bischöfe und dergleichen von den Aposteln, und so in ununterbrochener Reihenfolge alles wohl geordnet (εὐτάκτως), sehr alt (οὐ καινῶς), alles prophezeit (Jes. 60 17). Wenn er wußte oder glaubte, daß unmittelbare Nachfolger der Apostel abgesetzt werden sollten, warum sagte er es nicht? Warum alle diese mühsamen Argumente, daß die Nachfolger der Nachfolger nicht abgesetzt werden dürfen, wenn es doch so einfach war, zu sagen: „Ihr habt unerhört gehandelt (λίαν αἰσχρά), da ihr einen von den Aposteln Eingesetzten stürztet". Und wie seltsam müßte diese ganze Instruktion (42—44) den Korinthern gelautet haben, wenn unter ihnen unmittelbare Nachfolger von Paulus und Petrus geweilt hätten! Das hieße wirklich Eulen nach Athen tragen.

2. ZAHNS zweite Behauptung ist die, daß Clemens sich auf unseren kanonischen ersten Korintherbrief bezieht als auf einen zu der Sammlung paulinischer Briefe gehörigen. Die Stelle (47) lautet wie folgt: „Nehmt den Brief des seligen Apostels Paulus zur Hand. Was schrieb er euch zuerst am Anfang des Evangeliums? Wahrhaftig, voll heiligen Geistes hat er betreffs seiner und des Kephas und des Apollos Aufträge gegeben, weil ihr auch damals Spaltungen hattet". Hier muß zugestanden werden, daß eine Beziehung zu der wohlbekannten Stelle in unserem ersten Korintherbrief 1 10—13 vorhanden ist. Aber daraus dürfen wir noch lange nicht schließen, daß Clemens aus dem Brief in seiner jetzigen Gestalt zitiert. Ich behaupte es nicht, aber es läßt sich auch nicht bestreiten, daß diese letztere aus der bei Clemens vorkommenden Form durch starke Modifikationen geflossen sein könnte, und der ursprünglichen Gestalt ungefähr nur so ähnlich sei, wie CURETONS Rezension den Ignatiusbriefen. Es ist endlich auffallend, daß Clemens von „dem" Brief des Apostels spricht, und es ist nicht pedantisch, danach zu fragen, ob er überhaupt noch einen zweiten Brief kannte, besonders da Irenäus die zwei Korintherbriefe nicht unterscheidet (WERNER, Der Paulinismus des Irenäus 9). Sehr merkwürdig ist die Ausdrucksweise τί πρῶτον ὑμῖν ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου ἔγραψεν. Niemand kann sicher sagen, was diese Worte bedeuten, meines Erachtens war der Schreiber selber seiner Sache nicht sicher. Nach ZAHN ist dieser Brief um A. D. 96 geschrieben worden, nur vierzig Jahre später, als Paulus den ersten Korintherbrief schrieb, der über zwanzig Jahre nach dem Anfang des Evangeliums entstand. Nach meinem Dafürhalten ist der Text an dieser Stelle verdorben oder vielleicht interpoliert; aber das läßt sich nicht beweisen. In jedem Fall kann ich darin nicht ZAHN beistimmen, daß Clemens hier irgend einen anderen Brief von Paulus als „den Brief" an die Korinther im Sinn habe. Nur wenn man die Worte preßt, kann ein solcher Sinn herauskommen. Von einer „Sammlung" ist demnach keine Rede.

Ohne in irgend einer Weise der Diskussion über die Korintherbriefe vorzugreifen, muß ich hier einschalten, daß sie in keiner Weise auf gleicher Linie mit dem Römerbrief stehen, und daß keine Beziehung zwischen ihnen und diesem anzunehmen ist. Die herrschende Anschauung von dem Datum und der Autorschaft des Römerbriefes wird nur wenig begünstigt, wenn nicht entschieden widerlegt durch die bekannten Tatsachen, die ZAHN zum Ausdruck bringt. Was er „die ältere Ordnung der Gemeindebriefe" (G. K. II, 344—58) nennt, hat zwei Formen, in denen beiden die Korintherbriefe die erste und der Römerbrief die letzte Stelle einnimmt:

a) Can. Mur: Kor., Eph., Phil., Col., Gal., Thess., Röm.

b) Tertullian: Kor., Gal., Phil., Thess., Eph., . . . Röm.

Diese feste Stellung des Hauptbriefes ist jedenfalls bemerkenswert und nach der herrschenden Ansicht nicht zu erklären. Denn während für das Voranstellen von Kor., Gal. und auch Thess. chronologische Gründe geltend gemacht werden können, bleibt die Stellung von Eph., Col. und Phil. ein Rätsel. Daß sie von geringerer Wichtigkeit sind, war ebenso offenkundig, wie die weit überragende Bedeutung des Röm. Gewiß hatte weder Tertullian, noch der Verfasser des Muratorischen Kanons ein Vorurteil gegen den letzteren. Der mächtige Einfluß, den der Röm. von früh an auf die römische Kirche hatte, mußte ihn bald in die vorderste Stellung rücken. Demnach müßte er an der Spitze der Liste stehen, oder wenigstens am vierten Platz, nach Thessalonicher. Dazu bestimmt ihn seine jetzige Hegemonie, aber am Ende des zweiten Jahrhunderts und selbst ein Jahrhundert später noch, war Röm. noch am Ende! Diese bemerkenswerte Tatsache ist nur verständlich und als natürlich und möglich zu erklären, wenn Röm. erst spät in die Liste der paulinischen Briefe aufgenommen wurde; aber sie ist ein vollständiges Rätsel, wenn seit ca. 59 diese Urkunde der Römischen Kirche und dem Christentum als eine frühe und authentische Schrift des Apostels Paulus bekannt gewesen wäre . . . Die Anordnung

des Marcion: Gal., Kor., Röm., Thess., Laod. (Eph.), Col., Philipp., Philm. ist eine Sache für sich, die uns hier nicht zu beschäftigen braucht. Ich wiederhole, daß in jedem Fall das Vorhandensein dieser „älteren Ordnung“ es unmöglich macht, mit Bezug auf Röm. Schlüsse aus Korinther zu ziehen.

3. Das nächste Zeugnis ist Polykarp 3 1—3. „Solches, Brüder, schreibe ich euch nicht aus eigenem Antrieb über die Gerechtigkeit, sondern weil ihr mich aufgefordert habt. Denn weder ich, noch ein anderer meinesgleichen vermag in die Fußtapfen des seligen und herrlichen Paulus zu treten, der unter euch weilte, gegenwärtig den damals Lebenden, und klar und fest das Wort der Wahrheit lehrte, der auch abwesend an euch Briefe (ἐπιστολάς) schrieb, aus denen ihr, wenn ihr euch nur recht darin vertieft, erbaut werden könnt in dem euch gegebenen Glauben, der unser aller Mutter ist, dem die Hoffnung folgt und die Liebe zu Gott und Christus und dem Nächsten voranzieht“.

Mir scheint diese Stelle stark interpoliert. Der Satz ἥτις ἐστὶν μήτηρ πάντων ἡμῶν, mag er aus Gal. 4 26 stammen oder nicht, scheint deplaziert und kann kaum ursprünglich sein. Jedoch scheinen die Beziehungen zu Paulus an den Haaren herbeigezogen, fast so stark als bei 11 2. 3, welche § 1 und 4 auseinandersprengen; und sonderbarerweise bildet Paulus und nicht Valens den natürlichen Vordersatz zu illo in „contristor pro illo et pro conjuge eius“. Wenn man das preisgibt, bleibt immer noch die Beziehung der „Briefe“ des Paulus zum Philipperbrief. Aber wo sind diese? Im neuen Testament nicht. Sicherlich ist ja einer davon verloren, aber wenn schon einer, warum nicht zwei? Es ist klar, daß wir keine Sicherheit haben, wie auch immer die Beziehungen zu unserem kanonischen Philipperbrief sein mögen. Aus der Sprache Polykarps kann man nichts schließen, noch nicht einmal, daß er die in Rede stehenden Briefe gelesen hat.

An diesem Punkt gehen die beiden Vorfechter der Echtheit und Integrität von Polykarp-Ignatius, LIGHTFOOT

und ZAHN, weit auseinander. LIGHTFOOT übersetzt ἐπιστολάς „ein Brief“, gegen den Sprachgebrauch im Neuen Testament und in der Patristik. ZAHN weist diese Auffassung entschieden zurück. Jedoch möchte er Anspielungen auf irgend eine außerkanonische Schrift ablehnen, wenn er behauptet, Polykarp schließe die beiden Thessalonicher als gleichzeitig an die Philipper gerichtet ein, da Philippi nicht weit von Thessalonich entfernt liege! Sein Grund hierfür ist: daß in 11 3 (eine Stelle, die interpoliert scheint) Polykarp II Thess. 1 4 frei als ein Zitat aus dem Philipperbriefe wiedergibt. Die Stellen sind: ὥστε αὐτοὺς ἡμᾶς ἐν ὑμῖν ἐγκαυχᾶσθαι ἐν ταῖς ἐκκλησίαις τοῦ θεοῦ und: de vobis etenim gloriatur in omnibus ecclesiis, quae solae tunc Dominum cognoverant.[1]) Nun ist eine Bemerkung über das Prahlen der einen Kirche gegenüber der anderen, besonders um dadurch zu einem edlen Wettstreit aufzufordern, allgemein (vgl. besonders II. Kor. 8 f., 9 f.), und diese Beziehung ZAHNS scheint sehr kühn und ist gewiß nicht zu beweisen. Aus dieser zweifelhaften Andeutung schließt er aber, daß Polykarp eine Sammlung paulinischer Briefe gekannt habe, in denen Philipper und die beiden Thessalonicherbriefe zusammen standen! Wir können nichts tun, als die Kühnheit einer solchen Kombination zu bewundern.

Hiermit bringt nun ZAHN auch die Tatsache in Verbindung, daß Clemens Alex. in seiner Mahnrede an die Griechen p. 56 B erklärt: ταύτῃ καὶ ὁ ἀπόστολος τοῦ κυρίου παρακαλῶν τοὺς Μακεδόνας ἑρμηνεὺς γίνεται τῆς θείας φωνῆς· ὁ κύριος ἤγγικεν λέγων· εὐλαβεῖσθε μὴ καταληφθῶμεν κενοί. Er meint, daß Clemens frei nach Phil. 4 5. 1 11; I. Thess. 2 19 3 13. 5 23 zitiert. Es ist ganz überflüssig, diese Stellen anzuführen. Wer sich die Mühe macht, sie nachzulesen, wird finden, daß sie sich gar nicht mit der Stelle im Clemensbrief decken, ausgenommen die Formel ὁ κύριος ἐγγύς, das früheste Stichwort der Messianischen Bewegung, das sich selbst im Ps. 145 18 (ἐγγὺς κύριος πᾶσι τοῖς ἐπικαλου-

[1]) Wie sich erwarten läßt, ist der Text hier sehr ungewiß.

μένοις αὐτόν) findet. Ich gebe zu, daß Clemens zuweilen sehr oberflächlich zitiert; gerade wie heute jemand etwas aus Macbeth als aus Hamlet angiebt. Aber ich halte es für unberechtigt, zu vermuten, daß Clemens hier die Philipper- und Thessalonicherbriefe im Sinn hat: er kann gerade so gut etwas anderes im Sinn haben. Wir kennen ja doch keinen Brief „von dem Apostel" an die „Mazedonier", aber es können solche dagewesen sein, oder es kann eine Tradition von einer solchen Predigt bestanden haben. In jedem Fall ist, da Clemens im dritten Jahrhundert schrieb, kein Grund zur Annahme vorhanden, daß eine Sammlung paulinischer Briefe im ersten Jahrhundert bestand.

Bei Ignatius findet ZAHN zwei Beziehungen zu paulinischen Briefen. Im Röm. 4 3 lesen wir: „Nicht wie Petrus und Paulus befehle ich euch. Sie sind Apostel, ich ein Verurteilter, sie sind frei, ich bin bis jetzt ein Sklave". Trall. 3 3 scheint Ignatius den Gedanken abzuweisen, daß „verdammt wie ich bin, befehle ich euch doch wie ein Apostel", — obgleich der Text hier unsicher ist. Jedenfalls ist hier nicht der leiseste Hinweis auf einen Brief des Paulus an die Römer. Eph. 12 heißt es: „Ich weiß, wer ich bin und an wen ich schreibe. Ich bin verurteilt, ihr habt Erbarmen gefunden, ich bin in Gefahr, ihr seid gefestigt; der Durchgang seid ihr für die zu Gott Emporgerissenen, Miteingeweihte des Paulus, des Geheiligten, des Wohlbezeugten, des Hochseligen, in dessen Fußtapfen ich erfunden werden möchte, wann ich zu Gott gelange, der euer in jedem Brief gedenkt in Jesu Christo" (ὃς ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ μνημονεύει ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). Es spricht nicht gerade für feines literarisches Gefühl, wenn man den Schlußsatz für ursprünglich hält. Dem offenen Sinn stellt er sich klar genug vor, als dem Zusammenhang gar fremd, fehlt bekanntlich im syrischen und weicht im längeren griechischen Text ab. Daher scheint es gewagt, diesen Satz zu einem Beweis zu verwenden, wenn man nicht imstande ist, ihn als eingeschaltet zu erweisen. Nimmt man ihn als echt an, was dann? Erwähnt Paulus die Epheser in „jedem Brief"?

Erwähnt er sie in irgend einem kanonischen Brief? ZAHN gibt zu, daß der Ausdruck „ein wenig überschwänglich" sei, was sehr mild ausgedrückt ist. Tatsächlich ist kein Wort der Empfehlung oder Erwähnung (und nur eine empfehlende Erwähnung kann gemeint sein) der Epheser oder der Kirche zu Ephesus in irgend einem kanonischen Brief. ZAHN fand zuerst deren viel (Ignatius S. 608), jetzt aber behält er nur I. Kor. 15 32 („wilde Tiere in Ephesus!"), 16 8 (eine große geöffnete Tür, aber viele Widersacher in Ephesus), 16 19 (nichts über Ephesus, Grüße von den Kirchen Asiens, Aquila und Priscilla), Röm. 16 3—5 (nichts über Ephesus), I. Tim. 1 3 („Ich ersuchte dich noch in Ephesus zu bleiben!"), 3 14 (nichts über Ephesus), II. Tim. 1 18 (Onesimus in Ephesus!), 4 12 (Tychicus nach Ephesus gesandt!), 4 19 (nichts über Ephesus). Hiermit scheint die Stelle als nicht Ignatianisch erwiesen. Ein Interpolator, der die Briefe zerpflückte, mag diese Beziehungen zu Ephesus bemerkt und daraufhin sich erlaubt haben, einen solchen Satz einzufügen. Aber daß Ignatius, wenn er unter solchen Umständen schrieb, solche dunkeln Hinweise und unsichere Dunkelheiten in das Gedächtnis zurückrufen konnte oder wollte, ist höchst unwahrscheinlich. Apologeten haben diese Schwierigkeiten empfunden und andere Übersetzungen versucht; aber ZAHN bezeichnet das mit Recht als „verwerflich". Es ist nutzlos, dieser Kritik in ihren weiteren Ausführungen zu folgen und zu dem Schluß zu kommen, daß Ignatius sich auf den Brief bezieht, der eben damals fälschlich πρὸς Ἐφεσίους überschrieben wurde, und daß die Phrase Παύλου συμμύσται auf Paulus' Erklärung deutet, die besagt, daß er nichts zurückbehalten, sondern den ganzen Rat Gottes verkündet habe (Act. 20 20. 27); oder auf Eph. 3 3ff. 1 9. 5 32. 6 19, wo der Verfasser sich seines Wissens von Christi „Geheimnissen" rühmt. Ich halte diese Phrase für außerordentlich wichtig, und der Schreiber der Ignatiusstelle mag eine versteckte Anspielung auf dieses bemerkenswerte Kennzeichen unseres „Epheserbriefes" beabsichtigt haben, aber in diesem Fall war er gewiß nicht Ignatius. Solch feine

Beziehungen scheinen das untrügliche Merkmal nicht eines Heiligen, der auf dem Weg zur Hinrichtung ist, sondern eines vorsichtigen Literaten, einer wohlerwogenen und beinahe künstlerischen Rhetorik.

Einen Beweis für das Vorhandensein einer Sammlung paulinischer Briefe aus diesen Stellen zu erbringen, scheint also unmöglich. ZAHN jedoch glaubt, daß die Art, in der Polykarp paulinische Briefe zitiert, voraussetzt, daß seine Leser mit einer solchen Sammlung bekannt seien. Das scheint mehr einleuchtend. Aber selbst wenn es richtig ist, macht es meiner Hauptthese gegenüber nichts aus, bis man beweisen kann, daß der Polykarpbrief echt und nicht interpoliert ist; und bis dahin werden wir lange zu warten haben. Bei näherer Prüfung verliert das Argument jedoch selbst an Kraft. In 11 2 lesen wir: „Aut nescimus quia sancti mundum iudicabunt, sicut Paulus docet?“ Dies erinnert wohl an I. Kor. 6 2; aber gerade dort zeigt die Eingangsformel: „Wißt ihr nicht“, daß es nicht Worte des „Paulus“ sind, sondern ein seinen Lesern vertrautes, bekanntes Dogma. Bei Polykarp steht der Satz außer dem Zusammenhang und scheint das Werk eines Mannes zu sein, der es niemals wußte oder es vergessen hatte, daß der Satz das gemeinsame Eigentum der frühesten Christen war.[1]) Außerdem ist er dadurch als interpoliert erwiesen, daß er die Verbindung zwischen 1 und 4 zerreißt.

Wer will weiter behaupten, daß Polykarps Worte (5 3) πᾶϲα ἐπιθυμία κατὰ τοῦ πνεύματοϲ ϲτρατεύεται aus I. Petrus 2 11 stammen (τῶν ϲαρκικῶν ἐπιθυμιῶν, αἵτινεϲ ϲτρατεύονται κατὰ τῆϲ ψυχῆϲ)? Nur der Hauptgedanke ist derselbe, und dieser war „gemeinchristlich“ (Gal. 5 17). Ähnlich stimmt οὔτε πόρνοι οὔτε μαλακοὶ οὔτε ἀρϲενοκοῖται βαϲιλείαν θεοῦ κληρονομήϲουϲιν (5 3) mit Teilen von I. Kor. 6 9. 10 überein; aber hier verbietet uns die lange Liste (von 10), die Frage οὐκ οἴδατε; das feierliche μὴ πλανᾶϲθε, an eine ursprüngliche

[1]) Oder wahrscheinlicher, dem daran lag, die Autorschaft des Paulus zu stützen.

Äußerung des Apostels zu denken. Ähnlich haben wir in Polykarp εἰδότες οὖν ὅτι θεὸς οὐ μυκτηρίζεται und in Gal. 6 7: μὴ πλανᾶσθε· θεὸς οὐ μυκτηρίζεται. In beiden Fällen setzt die Eingangsformel den Hauptsatz als wohlbekannt voraus.[1]) Sprichwörtliche Ausdrücke sind auch Pol. 41: ἀρχὴ δὲ πάντων χαλεπῶν φιλαργυρία und ῥίζα γὰρ πάντων τῶν κακῶν ἐστὶν ἡ φιλαργυρία (I. Tim. 6 10).[2]) Ebenso bezeichnet die Einführung εἰδότες οὖν ὅτι (Pol. 4 1) das folgende οὐδὲν εἰσηνέγκαμεν εἰς τὸν κόσμον ἀλλ' οὐδὲ ἐξενεγκεῖν τι ἔχομεν als ein Sprichwort. Ähnlich ist auch das im Wortlaut abweichende und nicht ganz sicher überlieferte Wort: οὐδὲν γὰρ εἰσηνέγκαμεν εἰς τὸν κόσμον [ὅτι οὐδὲ] ἐξενεγκεῖν τι δυνάμεθα, in dem nach W. und H. ein „primitive error" steckt. Natürlich erleiden solche Sprüche oft beim Zitieren Veränderungen. Aber die Welt hat sicher nicht bis zum Jahre 60 n. Chr. auf die Offenbarung eines so naheliegenden Gedankens zu warten brauchen, daß wir nichts auf die Welt mitbringen und nichts von ihr davonnehmen werden. Der Gedanke ist von den Klassikern hundertmal in den verschiedensten Formen ausgesprochen worden, und er ist sicher mindestens so alt als Hiob 1 21. Er findet auch seinen symbolischen Ausdruck in der „Höllenfahrt der Jštar", die ihre Gewänder Stück für Stück an den sieben Toren des Landes, von dem es keine Rückkehr gibt, ablegen muß.

Polykarp sagt (12 1) ferner: „Ich bin gewiß, daß ihr in den heiligen Schriften wohl bewandert seid und nichts euch entgeht; mir freilich ist das nicht gegeben. Nur wie es in diesen Schriften heißt: Zürnet und sündiget nicht, und:

---

[1]) Der Gedanke „Gott läßt sich nicht spotten" (θεὸς οὐ μυκτηρίζεται) scheint durch „Der Herr wird spotten" (ὁ κύριος ἐκμυκτηριεῖ Ps. 2 4) veranlaßt.

[2]) Der Gedanke und seine sprichwörtliche Ausprägung ist so häufig in der alten Literatur, daß man nicht weiß, wo man mit dem Zitieren beginnen soll: χρυσός, φιλαργυρία, φιλοχρηματία, aviditas u. a. werden bezeichnet als ἀρχή, ῥίζα, πηγή, μητρόπολις πάντων κακῶν, πάσης κακίας, κακότητος πάσης, malorum omnium u. s. f.

die Sonne gehe nicht unter über eurem Zorn". Ist dies Zitat aus Eph. 4 26? Warum dann die Konjunktion und (καί), die sich nicht im Epheser findet? Es sind hier zwei Sprüche, einer ist die falsche Übersetzung der Septuaginta von Ps. 4 5; den andern erklärt ZAHN als „eigenes Wort" von Paulus; aber es war das gemeinsame Eigentum des Altertums. Die geheimnisvolle Heiligkeit, die das Hereinbrechen der Nacht umgibt, findet wiederholt ihren Ausdruck sowohl in der Poesie, wie im täglichen Sprachgebrauch. So Deut. 24 13: ἀποδόσει ἀποδώσεις τὸ ἐνέχυρον αὐτοῦ πρὸς δυσμὰς ἡλίου; V. 15: αὐθημερὸν ἀποδώσεις τὸν μισθὸν αὐτοῦ, οὐκ ἐπιδύσεται ὁ ἥλιος ἐπ' αὐτῷ. Deut. 21 23: ἀλλὰ ταφῇ θάψετε αὐτὸ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ. Philo, Leg. Spec. II. 800 E: καί φησι, μὴ ἐπιδυέτω ὁ ἥλιος ἀνεσκολοπισμένοις. Plutarch, de am. frat. p. 488 C von den Pythagoreern: εἴποτε προαχθεῖεν εἰς λοιδορίαν ὑπ' ὀργῆς, πρὶν ἢ τὸν ἥλιον δῦναι τὰς δεξιὰς ἐμβαλόντες ἀλλήλοις καὶ ἀσπασάμενοι διελύοντο. Hier finden sich die Gegenstücke zu des Paulus „eigenen Worten" durch wer weiß wie viele Jahrhunderte hindurch.[1])

So zahlreich also die Berührungspunkte von Polykarp mit den paulinischen Briefen sind, so finden sie doch nur dann statt, wenn sich die Briefe selber mit dem Gemeingeist des Altertums und des Christentums berühren. Es tritt nirgends klar hervor, daß dieser Zitatenkönig aus einem kanonischen Paulusbrief zitiert.

ZAHN fügt noch hinzu, daß es Ignatius nicht für nötig hielt, apostolische Äußerungen anzuführen, aber daß der Heilige darauf rechnete, der „apostolische Charakter" seiner Äußerungen werde von seinen Lesern erkannt werden, da sie diesen Charakter gut genug aus „jedem Briefe" Pauli kannten. Es scheint kaum notwendig zu bemerken, daß hier kein Grund zu dieser Behauptung gegeben ist. Die in Frage stehende Stelle ist in den Grüßen an die Tral-

---

[1]) Meyer sagt: „Im Polykarp, Phil. 12 . . . liegt kein Zitat von Eph. 4 26 vor." Einleitung § 3.

lianer: „Sie grüße ich in der Fülle nach apostolischer Weise und wünsche ihr alles Heil“ (ἣν καὶ ἀσπάζομαι ἐν τῷ πληρώματι ἐν ἀποστολικῷ χαρακτῆρι καὶ εὔχομαι πλεῖστα χαίρειν). Hier ist kein Hinweis auf der Trallianer Erkenntnis des „apostolischen Charakters“ des Briefes, und es ist grundlos anzunehmen, „daß er auf der Basis dieser Voraussetzungen seine Schrift mit Reminiszenzen an die Paulusbriefe gefüllt hat“. Ich halte an der Überzeugung fest, daß keine mutmaßliche Reminiszenz vorliegt, und ich richte an die Schule Erlangen direkt die Frage: Warum erwähnt Ignatius niemals den Paulus als Autorität, wo er diese so gut gebrauchen konnte; warum führt er nicht ein unzweideutiges Zitat an?

Im Hinblick auf Hermas gibt ZAHN selbst zu, daß kein Zitat aus Paulus vorliege, obgleich er hier und dort paulinische Anschauungen entdeckt. Da er keine Beispiele anführt, so muß diese Bemerkung beiseite bleiben; doch darf man fragen: Warum erwähnt oder zitiert Hermas niemals den großen Apostel? Dieses Schweigen ist, wie ZAHN zugibt, sehr überraschend: „. . . Eine genauere Kenntnis namentlich des erst genannten Briefs (Röm.) sollte man erwarten. Und doch ist eine solche am allerwenigsten nachzuweisen. Die sorgfältigste Untersuchung wird keine sicheren Spuren von Kenntnis . . . . . entdecken“. (Der Hirte des H. S. 410.) Jedoch Hermas spricht vom Herzen zum Herzen der römischen Kirche.

ZAHN gibt zu, daß die Apostellehre, der Barnabasbrief, die Petrus-Apokryphen keine Beziehung zu „dem Apostel“ enthalten, mit einer einzigen Ausnahme, die er jedoch für „entscheidend“ hält. Clemens (Str. VI. 635 D) zitiert Paulus, der in der „Predigt des Petrus“ von dem jüdischen Gottesdienst als von der Verehrung der Engel und Erzengel, der Monate und des Mondes abhängig rede.[1])

---

[1]) Μηδὲ κατὰ Ἰουδαίους σέβεσθε· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι μόνοι οἰόμενοι τὸν θεὸν γινώσκειν οὐκ ἐπίστανται λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις, μηνὶ καὶ σελήνῃ, καὶ ἐὰν μὴ σελήνη φανῇ σάββατον οὐκ ἄγουσι τὸ λεγόμενον πρῶτον οὐδὲ νεομηνίαν ἄγουσιν οὐδὲ ἄζυμα οὐδὲ ἑορτὴν οὐδὲ μεγάλην ἡμέραν. [Vgl. PREUSCHEN, Antilegomena 2. Aufl. S. 90 6].

Diese Verleumdung des jüdischen Kultus will ZAHN aus Gal. 4 10 und Col. 2 16. 18 ableiten, jedoch ohne einen Schein von Berechtigung. In keiner Stelle ist ein Hinweis auf die Juden, und selbst wenn ZAHN sie richtig auf jüdischen Gottesdienst bezieht, so ist dies keine Gewähr dafür, daß der Verfasser der Predigt dies tat. Im Gegenteil, die Genauigkeit des Details läßt auf eine vollständigere Quelle der Information schließen. ZAHN sucht nun seinen Einfall, daß die Predigt die paulinischen Briefe zur Voraussetzung habe, mit der Bemerkung zu unterstützen, daß in dieser „Predigt" Paulus auch als Lehrer der Heiden und als apostolische Autorität erscheine. Aber selbst wenn dies der Fall wäre, so wäre doch nur der Paulus der Apostelgeschichte und nicht der der Briefe gemeint, da auf die letzteren niemals hingewiesen wird. Jedoch bricht auch hier ZAHNS Beweis vollkommen zusammen. Denn er bezieht sich auf eine Stelle, die von Clemens Str. VI. 636 C vermutlich aus der „Predigt" zitiert ist. Diese Vermutung ist jedoch unrichtig oder wenigstens unwahrscheinlich, weil Clemens sagt: „Darum als Gott die Juden erretten wollte . . . . ., will der Apostel Paulus der Predigt des Petrus zusätzlich zeigen, wenn er spricht: ‚Nimm auch die Hellenischen Bücher etc. . . .'" Irgend eine Beziehung dieser Worte zur Petruspredigt scheint nicht nur unangebracht, sondern sogar fast durch den gesperrten Satz verboten. Es bleibt nur hinzuzufügen, daß ZAHN selber seinen Irrtum an diesem Punkt eingesehen hat und in II. S. 828 die Beziehung auf die Predigt zurückzieht und eine Beziehung auf die Πράξεις Παύλου vermutet.

Hiermit sind die Beweise in der Sache „Sammlung der Briefe Pauli" alle geprüft mit dem unanfechtbaren Resultat, daß kein Beweis für das Vorhandensein einer solchen Sammlung vor A. D. 140 da ist. Im Gegenteil, die Apostolischen Väter erkennen die paulinischen Schriften nicht an: das ist die Tatsache, die immer höher und deutlicher uns emporragt, wenn unsere Augen das Dunkel ihrer Zeit zu durchdringen suchen.

Es mag sich kaum die Frage lohnen, ob Justin der Märtyrer die Briefe, besonders den Röm., kannte, da er kaum früher als 150 davon Zeugnis geben konnte. Sein Σύνταγμα, das in frühere Zeit fallen kann, ist leider verloren. Nichtsdestoweniger ist die Sache interessant, und da ZAHN ihr soviel Aufmerksamkeit widmet (I. 563—575), möchte ich sie nicht mit Stillschweigen übergehen. Es ist im allgemeinen zugegeben, (so von TJEENK WILLINK und THOMA), daß Justin Paulus niemals erwähnt. ZAHN jedoch bestreitet dies. Mit Rücksicht auf die Stellung der Briefe in der Kirche während der folgenden Dekaden — die er von 180 an zu rechnen scheint — betrachtet er die Frage von Justins Stellung — sagen wir um 150 — nicht länger als eine offene. Hier ist jedoch ein Intervall einer Generation, und es scheint uns, daß während 30 Jahre viel geschehen kann. Sei dem wie ihm wolle, wir können keinenfalls eine so wichtige Frage beiseite lassen, und daß ZAHN sie für wichtig hält, geht aus dem Eifer hervor, mit dem er versichert, „den Paulus hat Justin mit Namen genannt". Dies wird ohne Einschränkung erklärt; aber der Beweis gründet sich auf ein Fragment des Methodius († 312), und von diesem wird behauptet, daß es „wahrscheinlich" aus Justins verlorenem Werk, de resurrectione, entnommen sei! Hier ist die Stelle:

Aber (oder darum) wenn Paulus sagt, Fleisch und Blut kann das Reich Gottes nicht ererben, so scheint er nicht die Wiedergeburt des Fleisches zu leugnen (sagt er sc. Justin?), sondern zu lehren, daß das Reich Gottes als ewig lebendig vom Leib nicht besessen werden kann, sondern nur der Leib durch das Leben (ὁπόταν δὲ [al. οὖν] σάρκα ὁ Παῦλος καὶ αἷμα μὴ δύνασθαι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ κληρονομῆσαι λέγῃ, οὐχ ὡς ἐκφαυλίζων [φησί sc. Ἰουστῖνος;] τῆς σαρκὸς τὴν παλιγγενεσίαν ἀποφαίνεται, ἀλλὰ διδάσκων οὐ κληρονομεῖσθαι βασιλείαν θεοῦ αἰώνιον ὑπάρχουσαν ζωὴν ὑπὸ τοῦ σώματος, ἀλλὰ τὸ σῶμα ὑπὸ τῆς ζωῆς). Nun ist es nicht bekannt, ob diese Stelle von Justin ist; das ist nur ZAHNS geistreiche Konjektur, die er selbst nur als „wahrscheinlich" be-

zeichnet. Aber selbst wenn es richtig wäre, so ist damit doch nicht bewiesen, daß Justin Paulus nennt; denn das φησί bezieht sich zunächst nur auf seinen eigenen Satz, nicht auf die vorhergehenden. Es ist durchaus nicht gewiß, daß Methodius wörtlich zitiert hat; die Erwähnung ὁ Παῦλος kann sehr wohl das Eigentum von Methodius sein; weil er wußte, daß Paulus den Spruch über Fleisch und Blut äußerte, bezieht er es natürlich auf Paulus, selbst wenn es Justin nicht getan hat. Weiter scheint mir ὁπόταν δὲ . . . ὁ Παῦλος . . . λέγῃ leichter verständlich zu sein, wenn es von Methodius herrührt als von Justin. Aber ich will darauf gar keinen Wert legen; nur das wird man zugeben müssen, daß hier nur eine Wahrscheinlichkeit besteht. Warum soll auch Justin Paulus nicht gekannt und ihn zuweilen genannt und zitiert haben? Die wichtige Frage bleibt jedoch, wie sah er Paulus an? Als Autorität in Glaubenssachen? Als maßgebend für die Lehre? Als einen Briefschreiber, dessen Briefe gesammelt und geachtet und in dem öffentlichen Gottesdienst vorgelesen wurden? Wie Irenäus, Tertullian, Cyprian, Clemens, Origenes ihn ansehen? Dies ist der Kernpunkt der Frage, und dies bestreite ich durchaus. Soweit ich sehen kann, hätten die vorhandenen Werke Justins genau so geschrieben werden können, wenn er niemals von einem paulinischen Briefe gehört hätte. Es fragt sich, ob ZAHN das Gegenteil klar erwiesen hat. Er findet ein Echo von I. Kor. 15 53—56 in de resurr.: „Denn es war wirklich etwas neues, und wichtig für Gott zu verheißen, Unverweslichkeit nicht in Unverweslichkeit zu bewahren, sondern Verweslichkeit in Unverweslichkeit zu verwandeln (μὴ τῇ ἀφθαρσίᾳ τὴν ἀφθαρσίαν τηρεῖν, ἀλλὰ τὴν φθορὰν ἀφθαρσίαν ποιεῖν)." Erstlich beneide ich niemand um sein literarisches Gefühl, der das Fragment von der Auferstehung Justin zuschreibt; besonders Kapitel 9 und 10 scheinen von fremder Hand zugefügt. Zweitens zitiert der Schreiber Paulus nicht, ist nicht von Paulus beeinflußt und stimmt nicht mit Paulus überein; im Gegenteil spricht er sich deutlich und ausdrücklich für

die Auferstehung des Fleisches aus. Er sagt: „Die Auferstehung ist (eine Auferstehung) des Fleisches, welches starb“ (10 2). Die Ähnlichkeit mit I. Kor. 15 53 zeigt nur, daß die Antithesen „sterblich“ und „unsterblich“, „Verweslichkeit“ und „Unverweslichkeit“ in den frühesten christlichen Jahrhunderten bekannt waren, ja sogar schon Jahrhunderte vorher.

Zahn zitiert noch ein anderes Echo, Ap. I. 19 6: „Ebenso sollt ihr schließen, auch das sei nicht unmöglich, daß die zersetzten und wie die Samen in der Erde aufgelösten menschlichen Leiber zu seiner Zeit auf Gottes Geheiß wieder auferstehen und Unverweslichkeit anziehen (ἀναςτῆναι καὶ ἀφθαρςίαν ἐνδύςαςθαι). Und in Ap. I. 52 2. 3 wird erklärt, „wo er dann die Leiber aller Menschen, die je gelebt haben, wieder auferwecken und die der Würdigen mit ewiger Unverweslichkeit bekleiden, die der Ungerechten aber in ewiger Empfindungsfähigkeit mitsamt den bösen Geistern ins ewige Feuer verweisen wird“. Um dies zu beweisen, bezieht er sich auf Ezechiels Vision von den Totengebeinen (37 7. 8), auf Jes. 45 23. 66 24. 63 17. 64 10 und Sach. 12 3—14. Nun ist daran zu erinnern, daß kaum ein Sprachgebrauch unter den Alten allgemeiner und verbreiteter war, als diese Metapher von anziehen (induo, ἐνδύω, labaš). Der Hebräer, der Araber, der Grieche, der Römer „zieht“ fast jedes Ding „an“: Kraft, Schwäche, Ehre, Schande, Gerechtigkeit, Christus, Schönheit, neuen Sinn, neuen Menschen, den Sophisten, den Verräter, den Feind usw. So dachten und so schrieben Homer, Jesaia, Hiob, der Psalmist, Weisheit, Dionys. Halic., Cicero, Tacitus und noch viele andere. Der Satz des Justin braucht darum nicht auf den Korintherbrief, sondern nur auf den allgemeinen Sprachgebrauch zurückzugreifen. Wenn er an irgend eine neutestamentliche Schrift denkt, so ist es Mt. 25 41, gewiß keine paulinische Schrift. Diese Zitate Zahns sind nützlich, nicht um zu zeigen, daß Justin etwas aus Paulus entlehnt, sondern daß solche Sätze in der Sprache jener Tage umliefen und vielerlei leicht veränderte Formen an-

nahmen. Wie sie im Korintherbrief stehen, sind sie nicht „paulinisches Eigentum“, sondern alte, neu geschliffene Juwelen.

Aber „der gesäete Samen“? Setzt das nicht I. Kor. 15 36—38 voraus? Keineswegs. Das Bild oder der Vergleich war sehr naheliegend und durchaus gebräuchlich. Rabbi Chiga ben Joseph dachte, „daß die Gerechten bekleidet auferstehen werden“, und bewies es durch die Analogie des Kornes (argumento a minori ad maius a tritico). „Da doch das Korn nackt begraben wird und mit vielen Gewändern geschmückt wieder hervorkommt, um wie viel mehr werden die Gerechten bekleidet auferstehen, da sie doch mit Kleidern begraben werden“. Ebenso noch andere Rabbinen. In dem Mythus der Osiris wird verdolmetschet: daß Osiris begraben wird, wenn die Frucht gesäet, von der Erde bedeckt ist, aber wieder zum Leben erwacht und wiedererscheint, wenn sie zu sprossen beginnt (ὅτε βλαςτήςεως ἀρχή): Plutarch de Iside S. 377 B. Eine so einleuchtende Analogie braucht also nicht erst durch Paulus erfunden zu werden. Vgl. auch das Orakel Joh. 12 24: „Ein Weizenkorn, wenn es nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt allein. Aber wenn es stirbt, trägt es viele Frucht.“

Aber ZAHN hält dafür, daß beides, die Apologie und der Dialog, zwar indirekt, aber doch deutlich zeigen, daß Paulus zu den allgemein anerkannten Lehrern der Christenheit gehört. Denn wenn Justin schreibt (Ap. I. 46 6), „wir sind gelehrt worden, daß Christus der Erstgeborene von Gott war“, setzt er eine apostolische Schrift gleichen Inhalts voraus. Ich bestreite das. Die Lehre ist eine der bekanntesten jüdischen und fußte auf alttestamentlichen Stellen wie etwa: „Und ich werde ihn zum Erstgeborenen machen (κἀγὼ πρωτότοκον θήcομαι αὐτόν) Ps. 89 28. Die Rabbinen sprechen oft von dem Messias als dem Erstgeborenen, so Schemoth R. 19, Ait R. Nathan: Dixit Deus S. B. Mosi, quemadmodum Jacobum feci primogenitum S. D. Ex. 4 22, ita faciam regem Messiam primogenitum S. D. Ps. 89 28. Aber an zwei Stellen (D. 85 5. 138 4. 5) gebraucht Justin

den Ausdruck „Erstgeborener aller Kreatur“ (πρωτότοκος πάσης κτίσεως), welchen wir Col. 1 15 wiederfinden; ferner sagt er an einer Stelle (D. 100 6): „Wir kennen ihn als Erstgeborenen Gottes und vor allen Kreaturen“ (γνόντες αὐτὸν πρωτότοκον μὲν τοῦ θεοῦ καὶ πρὸ πάντων κτισμάτων), so wie es im Col. 1 17 heißt: καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων. Hieraus wird allgemein geschlossen, daß Justin aus Colosser zitiert. Aber ein solcher Schluß hat wenig Wert. Erstlich ist der Ausdruck πάσης κτίσεως nur Füllsel, das nichts Neues hinzufügt; er war auch im jüdischen Griechisch ganz allgemein in Gebrauch, vgl. III. Makk. 2 2; Judith 9 12; Acta Thomae 10. Daß ein Rhetoriker, wie der Märtyrer, ihn in dieser Verbindung gebraucht, kann nicht mehr auffallen, als wenn der Verfasser des Colosserbriefes dies tut.

Jedoch Justin bindet sich gar nicht an den Ausdruck πάσης κτίσεως; statt dessen gebraucht er πάντων ποιημάτων (D. 84 6) und τῶν ὅλων κτισμάτων (D. 125 7); darum scheint er seine eigenen Ausdrücke frei zu verwenden oder aus einer anderen außerkanonischen Quelle zu schöpfen. Daß dies letztere wahrscheinlich der Fall ist, wird nahegelegt durch das Wort πρωτόγονος in dem Ausdruck τοῦ πρωτογόνου αὐτοῦ Χριστοῦ (Ap. I. 58 3), den wir nicht in dem Neuen Testament finden; ebenso durch seine Logoslehre wie in τὸν Χριστὸν πρωτότοκον . . . λόγον ὄντα, οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχεν (Ap. I. 46 6. 7). Das kann nicht aus Colosser stammen, auch nicht aus irgend einer anderen kanonischen Schrift, selbst nicht aus den johanneischen Schriften. Ebenso in Ap. I. 23 3: λόγος αὐτοῦ ὑπάρχων καὶ πρωτότοκος καὶ δύναμις; in Ap. I. 33 7: τὸν λόγον, ὃς καὶ πρωτότοκος τῷ θεῷ ἐστιν; und Ap. I. 63 14: ὃς λόγος καὶ πρωτότοκος ὢν τοῦ θεοῦ καὶ θεὸς ὑπάρχει. Der Märtyrer ist also offenbar mit der Logosidee vollkommen vertraut gewesen, und ob er von Philo abhängig war oder nicht: jedenfalls kann er in der Hauptsache nicht vom Neuen Testament beeinflußt sein, das ihm weder in den Gedanken noch in den Ausdrücken zu Hilfe kam. Weil darum für so vieles die Annahme einer außerkanonischen Quelle nötig

ist, scheint es überflüssig, für das Wenige nach einer kanonischen zu suchen.

Endlich muß man mit der Möglichkeit rechnen, daß die Apologien und der Dialog interpoliert sind. Als der erste christliche Philosoph hat Justin sich eine Menge von Pseudepigraphen gefallen lassen müssen. Von fünfzehn unter seinem Namen stehenden Werken sind sechs sicher und sechs andere höchstwahrscheinliche Fälschungen. Daß die drei wahrscheinlich echten aller Verderbnis entgangen sein sollten, ist sehr unwahrscheinlich. Eine der in Frage stehenden Stellen scheint sehr stark interpoliert zu sein. Dial. 85 5 lesen wir: „Denn jeder Dämon wird bezwungen und unterworfen, wenn er im Namen des wahren Gottessohnes [des Erstgebornen aller Kreatur, des von der Jungfrau Geborenen, der litt und gekreuzigt wurde unter Pontius Pilatus durch euer Volk, der starb, der auferstand vom Tod und gen Himmel fuhr] beschworen wird". Die eingeklammerten Worte scheinen im Munde Justins unmöglich zu sein. Sie sind ein frühes Glaubensbekenntnis oder Symbol, dem apostolischen sehr ähnlich, sie sind außer Zusammenhang und mehr als überflüssig in ihrem Kontext. Wenn nicht interpoliert, könnten sie irgendwie eingeschoben, aber nicht von ihm selbst geschrieben sein, obgleich mir die Interpolation wahrscheinlicher ist. Sei dem wie ihm wolle, die vorausgehende Betrachtung zeigt, daß sich aus Justins Lehre von dem Erstgeborenen, dem Logos, dem Christus eine Benutzung der paulinischen Briefe weder sicher erweisen, noch wahrscheinlich machen läßt.[1])

Aber Zahn findet, daß Justin Röm. benutzt hat, besonders 4 2f. 10f., bei der Diskussion über die Verhältnisse der Juden und Heiden. Er behauptet, daß er zu verschiedenen Malen die Gedanken des Apostels wiederhole, und gerade so gewiß wie Paulus „sie neu geschaffen

[1]) Seitdem diese Zeilen geschrieben wurden, hat meine Auffassung eine mächtige Stütze erhalten durch Cramer in Preuschens Zeitschrift II. 4 300—39.

hat“, gerade so gewiß beweist ihm die häufige Wiederkehr der Gedanken bei Justin diesen als einen eifrigen Leser des Römerbriefes. „So gewiß!“ Aber nicht „gewisser“! Da liegt der Hase im Pfeffer! Gerade so sicher, wie Paulus sie „neu schuf“, entlehnte sie Justin von Paulus. Aber wenn Paulus sie nicht schuf, so entlehnte sie auch Justin nicht. Es ist nicht nötig, die auf S. 151—2, 160—2 aufgeführten Beweise zu wiederholen, ich erinnere nur daran, daß der Glaube des Abraham und dessen Beziehungen zu seiner Rechtfertigung und Gnade als Gegenstand jahrelanger Verhandlungen der jüdischen Schulen erwiesen ist, und daß man keine Hyperbel scheute, um den Glauben möglichst hervorzuheben. Philo nennt ihn „die Kaiserin der Tugenden“. . . ; die Mechilta im Ex. 14 31 erklärt: „Non haereditate possedit Abrahamus pater noster mundum hunc et futurum nisi per fidem S. D.“ Weiterhin war die Anschauung, daß die Gläubigen die rechten Kinder Abrahams und Erben seiner Verheißung seien, allen Christen bekannt und für den Kampf mit den Juden unentbehrlich. Keiner dieser Gedanken ist, soviel wir wissen, eine Neuschöpfung von Paulus, und die Ausdrucksweise im Römerbrief ist offenbar abgeschliffen und konventionell, — aber darüber späterhin. Ich gebe die Parallele der Erörterung desselben Themas im Röm. und im Dial. zu; aber jede Erörterung folgt den gebräuchlichen klassischen Linien, und nirgends zeigt sich eine Spur von Originalität. Aber selbst wenn Justin hier wirklich von Röm. abhängig wäre, würde dies höchstens nichts für das Datum unseres Briefes in seiner jetzigen Form beweisen; denn ich hoffe zeigen zu können, daß diese sich selbst mit weit älterem Material bereichert hat, und daß der Brief in seiner Zusammensetzung nichts weniger als ursprünglich ist.

Weiter hält Zahn dafür, daß die Übereinstimmung Justins (D. 27 6—9) mit der „Perlenschnur“ Röm. 3 10—18 „beweiskräftig“ ist. Er fügt hinzu, daß Justin sich Auslassungen und Abweichungen gestattet habe, aber er hält die Übereinstimmungen doch für entscheidend. Ebenso

auch VOLKMAR (Römerbr. S. XVI). Hier sind die Kritiker in großer Verlegenheit. Es genügt, an die eindringende und vorurteilslose Studie von VOLLMER (S. 41) zu erinnern, der sein Urteil so zusammenfaßt: „Und so scheint es in der Tat auch hier am geratensten, an eine von Paulus und Justin gemeinsam benutzte Quelle, und zwar an eine jüdische zu denken". Hierbei folgt VOLLMER der sicheren Führung von HATCH (Essays in Biblical Greek, 1889, S. 186, 203—214). Der wichtige Gedanke einer Sammlung von Zitaten, der jetzt selbst in konservativen Kreisen angenommen ist, erklärt vieles, was man sonst als Abhängigkeit von dem Apostel ansah.

Der nächste Beweisgrund ZAHNS bezieht sich auf die Übereinstimmungen zwischen Röm. 11 2—4 und Dial. 39 2 in der berühmten Eliasstelle (I. Könige 19 10. 14. 18). Hier stimmt Justin in sieben Einzelheiten mit Röm. gegen die LXX überein. Einige sind ganz nebensächlich, wie z. B. die Einschiebung von κύριε und die Auslassung einzelner Teile, die zum Zweck des Zitates nicht passen; τῇ βάαλ für τῷ βάαλ (aber einige Minuskeln haben τῇ βάαλ), eine Vertauschung, die DILLMANN überzeugend erklärt hat (Monatsbericht der Ak. d. Wissensch. z. Berlin 1881, S. 601) — auch Justin schreibt wieder τῇ βάαλ, Dial. 136 7; die Umstellung der Sätze über Altäre und Propheten stimmt mit dem Hebräischen V. 14 gegen V. 10. Darnach ist evident, daß weder Röm. noch Justin nach den Septuaginta zitierten, sondern von einer dem Grundtext näherstehenden Übersetzung. Daraus sind alle diese Übereinstimmungen zu erklären und auch die Hauptsache, nämlich ἢ οὐκ οἴδατε ἐν Ἠλείᾳ τί λέγει ἡ γραφή, ὡς ἐντυγχάνει τῷ θεῷ κατὰ τοῦ Ἰσραήλ, verglichen mit Justins καὶ γὰρ Ἠλίας περὶ ὑμῶν πρὸς τὸν θεὸν ἐντυγχάνων οὕτως λέγει. Auf das Wort ἐντυγχάνω stützt ZAHN seinen Beweis. Gewiß wäre es recht unwahrscheinlich, daß zwei Übersetzer auf dasselbe, im Hebräischen nicht gebrauchte Wort verfallen. Aber hat denn Paulus oder Justin nach dem Grundtext übersetzt? Wir haben keinen Grund, das zu glauben. Vielmehr ist es höchst wahrscheinlich, daß

beide ihre Übersetzungen aus Zitatensammlungen gezogen haben. Daß beide dieses Wort in diesem Satz benutzen, ist dann nicht zu verwundern. Denn es ist klar, daß der Übereinstimmungen zu viele sind, als daß die Zitate unabhängig voneinander sein können. In irgend einer Art führen sie auf eine gemeinsame Quelle zurück. Aber es besteht kein Grund, den einen für die Quelle des andern zu halten. Im besondern kann ich den Römerbrief nicht für die Quelle des Justin halten. Denn die Verschiedenheiten sind ebenso bemerkenswert wie die Übereinstimmungen. So hat Justin richtig und natürlich καὶ γὰρ Ἠλίας περὶ ὑμῶν πρὸς τὸν θεὸν ἐντυγχάνων οὕτως λέγει, aber Röm. unrichtig und unnatürlich ὡς ἐντυγχάνει τῷ θεῷ κατὰ τοῦ Ἰσραήλ. — Hier gehen die beiden bei jedem Punkt auseinander, ausgenommen ἐντυγχαν. — Der Ausdruck ἐν Ἠλείᾳ ist schwer zu verstehen und läßt vermuten, daß der Schreiber nach einem Bericht zitiert, der Ἠλείας betitelt ist.[1]) Ferner hat Justin wieder einfach καὶ ἀποκρίνεται αὐτῷ· ἔτι εἰσί μοι ἑπτακισχίλιοι ἄνδρες οἳ . . ., aber Röm. das überraschende ἀλλὰ τί λέγει αὐτῷ ὁ χρηματισμός; κατέλιπον ἐμαυτῷ ἑπτακισχιλίους ἄνδρας οἵτινες. Hier steht χρηματισμός, das nirgends sonst im Neuen Testament vorkommt und nicht aus der LXX stammen kann, wo es unbekannt ist, obgleich es sich in den Makk. und auch sonst findet; darum wird der Schreiber einer anderen Quelle gefolgt haben. Es scheint klar, daß Justin nicht den vorliegenden Römerbrief abschreiben konnte, und ebenso klar, daß er ihn nicht gedächtnismäßig wiedergab, er, der so reichlich Stellen aus dem Alten Testament zitiert, die im Neuen gar nicht vorkommen. Alles ist vollkommen erklärt durch die natürliche Annahme, daß beide Schreiber aus einer nahe verwandten, aber nicht identischen Quelle schöpften.

Es ist nicht nötig, die Argumente noch weiter durch-

[1]) Oder vielleicht Ἠλείας ἐντυγχάνει oder ἐντυγχάνων, das würde auch den Gebrauch von ἐντυγχάνειν in beiden Zitaten erklären. Man bemerke auch die Zitationsformel οὐκ οἴδατε, die auf etwas wohlbekanntes hinweist.

zugehen. ZAHN findet noch verschiedene andere weniger wichtige Berührungspunkte in Gedanken und Ausdruck zwischen Justin und den paulinischen Briefen, hauptsächlich dem Römerbrief. Seine Stellung ist durch den Satz gekennzeichnet: „Justin lebt überhaupt in dem Anschauungskreis und zumal in dem biblischen Beweismaterial von Röm. 9—11". Das klingt sehr zuversichtlich, aber was soll es bedeuten? Beschreibt etwa Paulus zuerst diesen „Anschauungskreis"? Sammelt der Römerbrief als erster dies „Beweismaterial"? Gerade so gut kann man sagen, daß Sophokles oder Äschylus die Gedanken ihrer großen Trilogie erfunden haben,

> Presenting Thebes, or Pelops' line,
> Or the tale of Troy divine,

oder daß Peisistratus die Epen der Ilias und Odyssee gedichtet habe. Es ist eine bloße Annahme, daß die paulinischen Schriften, besonders Röm., originelle Schöpfungen sind, neue Gedankenreihen festgesetzt und diese mit einer Masse neuer Ausdrücke belebt haben; es ist eine unbewiesene, unbeweisbare und ganz unwahrscheinliche Annahme, die das πρῶτον ψεῦδος in der ganzen ZAHN'schen Schlußreihe bildet und sie vom Anfang bis zum Ende entkräftet. Es nützt diesem Patristiker nichts, „Anspielungen", „Anschlüsse" und „Anklänge" zu häufen, bis er mindestens einige halbwegs gelungene Anstrengungen macht, um zu zeigen, daß alles „paulinisch" von Paulus stammt, daß weitverbreitete Ideen, Ausdrücke und Anschauungen aus den Briefen genommen sind. Ich behaupte im Gegenteil, daß sie in die Briefe aufgenommen sind, und ich mache mich anheischig, im einzelnen die viel größere Wahrscheinlichkeit, daß dies letztere besonders im Römerbrief der Fall war, zu erweisen.

Noch eine einzige von den angeführten Entlehnungen des Justin aus dem Apostel scheint Erwähnung zu verdienen. Es wird von ZAHN und THOMA behauptet, daß der Dialog 94 9—96 1—5 die Stelle Gal. 3 10—13 wiedergibt. Ich muß gestehen, daß mich das starke Zutrauen dieser Kritiker

und die Gründe dafür überraschen. Justins „Wiedergabe“ von vier Versen ist ein sorgfältig geführter Beweis, der durch fast drei Kapitel läuft. Vor dem sogenannten „Original“ scheint er daher den Vorzug der Originalität zu besitzen. Die Galaterstelle ist selbst von dem unübertroffenen Scharfsinn HOLSTENS nicht in Ordnung oder Zusammenhang gebracht worden. Daß der geringere, nicht übermäßige Scharfsinn Justins in die Geheimnisse eingedrungen sein und sie verständlich gemacht haben sollte, ist schwer zu glauben. Und doch ist die Exposition des Justin, trotzdem sie schwach, phantastisch und überladen ist, nichtsdestoweniger verständlich und nicht ohne eine gewisse Wahrscheinlichkeit, soweit Wahrscheinlichkeit in solchen Dingen möglich ist. Aber das ist noch nicht alles. Wenn wir Justins Gründe und Gedanken genau besehen, so finden wir sie vollständig unähnlich den im Galaterbrief ausgesprochenen. Justin zeigt (95), daß alle unter dem Gesetz verflucht sind, da sie nicht alle Gebote fortwährend völlig erfüllen, sondern einige mehr, andere weniger. Das ist ein allgemeiner Gedanke. A fortiori, fährt er fort, sind die Heiden „als unter dem Fluch stehend bezeichnet“. Hier fügt er — nicht sehr klar — hinzu, daß, obgleich der Vater wollte, daß sein Christus den Fluch von der ganzen Menschheit hinwegnehme, doch sie (die Juden und Ungläubigen) kein Recht haben zu folgern: „als ob er verdammt war“, sondern sie sollten „sich lieber beklagen“. Denn sie wären darum, daß Gott Christus zur Kreuzigung bestimmte, nicht weniger schuldig.

Dann (in 96) kommt er zu der wahren Interpretation des berühmten „verflucht ist jeder, der an einem Holze hängt“. Christus war wirklich verflucht, aber nicht durch Gott; im Gegenteil von euch Juden und Heiden, die selbst „in eueren Synagogen diejenigen verdammen, die nach ihm Christen genannt (man lese λεγομένων für γενομένων, nach Sylburg) werden“, während die Heiden „den Fluch wirklich ausführen, da sie die zum Tod verurteilen, die sich einfach als Christen bekennen“. Dies scheint sehr natürlich und naheliegend, ist jedoch nicht vom Galaterbrief ange-

deutet. Dort finden wir keine Beziehung zu dem allgemeinen Mißlingen der Gesetzeserfüllung; im Gegenteil die Unmöglichkeit der Rechtfertigung durch das Gesetz ist allein durch die Schrift bewiesen: „Der Gerechte soll durch den Glauben leben“ (V. 11). Dann versucht V. 12 zu zeigen, daß Gesetz und Glauben sich gegenseitig ausschließen, weil „der, der sie tut, in ihnen leben wird“. Diese Verse 11. 12 scheinen eingefügt oder eingeschoben; wenigstens unterbrechen sie die Verbindung von V. 10 und V. 13. Dieser letztere faßt die Bemerkung vom Fluch zusammen und erklärt, daß Christus uns vom Fluch des Gesetzes erlöste, da er für uns verdammt wurde, übereinstimmend mit dem berühmten, bereits angeführten Text. Hier ist der Gedanke — wenn man Gedanken nennen will, was eigentlich keiner ist — gewißlich der, daß Christus in mystischer Weise zum Fluch gemacht wurde oder von Gott verflucht wurde, und so den Fluch des Gesetzes nichtig machte. Sei dies richtig oder falsch, auf alle Fälle ist es nicht zu erfassen und steht in keiner begrifflichen logischen Beziehung zu V. 14. Andererseits ist Justins Gedanke solchem Mystizismus direkt entgegengesetzt, und obschon er sehr oberflächlich ist, doch ist er durchaus verständlich. Es scheint also ganz unmöglich, Justins Ansicht aus Galater abzuleiten oder nur den einen mit dem andern in Verbindung zu bringen.

Man besteht auch nur auf einer solchen Verbindung, weil die zwei Zitate von Deut. 27 26 und 21 23 miteinander übereinstimmen und von den Septuaginta abweichen. Die drei Formen sind die folgenden: Hebräisch:

אָרוּר אֲשֶׁר לֹא יָקִים אֶת־דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת לַעֲשׂוֹת אוֹתָם׃

„Verdammt, der die Worte dieses Gesetzes nicht hält, nach ihnen zu tun.“

LXX: ἐπικατάρατος πᾶς ἄνθρωπος ὃς οὐκ ἐμμένει ἐν πᾶσι τοῖς λόγοις τοῦ νόμου τούτου (τοῦ) ποιῆσαι αὐτούς.

Galater: ἐπικατάρατος πᾶς ὃς οὐκ ἐμμένει πᾶσι τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου τοῦ ποιῆσαι αὐτά.

So auch Justin, nur mit ἐν vor πᾶσι, obgleich dies πᾶσι ein Irrtum der Handschriften (OTTO) sein kann. Ebenso

finden wir die zweite Stelle: Hebräisch: כִּי קִלְלַת אֱלֹהִים תָּלוּי „Denn der gehängt ist, ist ein Fluch Gottes.“

LXX: ὅτι κεκατηραμένος ὑπὸ θεοῦ πᾶς κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου.

Gal.: ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου.

Was lehrt nun diese Übereinstimmung in den Abweichungen? Am meisten dies, daß weder Justin, noch der Verfasser des Galaterbriefes die Septuaginta vor sich hatte, daß aber jeder derselben einer anderen Version folgt. Das ist doch kaum wunderbar. Die einzig wirkliche Variante findet sich in den Worten γεγραμμένοις ἐν βιβλίῳ anstatt λόγοις, und dies ist vielleicht aus den nächsten Kapiteln eingedrungen 28 58. 29 20 (τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ und αἱ γεγραμμέναι ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ). Wahrscheinlich zitierte keiner von beiden nach Deut. selbst, sondern nach einer Zitatensammlung, in der die klangvollere Form bevorzugt wurde. Ich kann also auch hier keinen Grund sehen, eine Abhängigkeit des Märtyrers von dem Apostel anzunehmen, wohl aber sehr zwingende Gründe, eine solche zu bestreiten.

Noch ein Wort über die Stelle Eph. 4 8, die Zahn für ausreichend hält, Justins Bekanntschaft mit diesem Brief zu beweisen. Die Stellen sind: Hebr. (Ps. 68 19):

עָלִיתָ לַמָּרוֹם שָׁבִיתָ שֶּׁבִי לָקַחְתָּ מַתָּנוֹת בָּאָדָם

„Du erhubst dich zur Höhe, Du fingest Gefangene, Du nahmst Geschenke unter Menschen.“

LXX: ἀναβὰς εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσας αἰχμαλωσίαν, ἔλαβες δόματα ἐν ἀνθρώπῳ.

Eph.: ἀναβὰς εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν [καὶ] ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις.

Just.: ἀνέβη εἰς ὕψος, ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν, ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις (D. 39 7) [υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων D. 87 12.]

Diese berühmte Stelle wurde auf den Messias bezogen und bei der Anführung sonderbar verändert. Man fand die Aussage unpassend, daß der Messias unter den Menschen Gaben empfing. Darum wurde „nehmen“ in „geben“ verwandelt. Zahn spricht davon als der „sehr kühnen Um-

gestaltung, welche ihr Paulus gegeben hat“, und behauptet, daß Justin, da er denselben Ausdruck braucht, Paulus kopiert habe! Aber die „Umgestaltung“ war gar nicht das Werk des Paulus, auch nicht das des Verfassers des Epheserbriefes. Sagt doch der vorsichtige und zuverlässige Toy: „Es scheint, daß eine solche Änderung schon unter den Juden bekannt war; denn sie findet sich in der Pešittha und im Targum, von welchen letzteres gewiß und erstere wahrscheinlich unter dem Einfluß der synogogalen aramäischen Paraphrase entstand.“ Delitzsch sagt: „Hatte er (Paulus) dabei vielleicht das Targum vor Augen, welches nach dem Syr. übersetzt: יְהַבְתְּ לְהוֹן מַתְּנָן לִבְנֵי נָשָׁא?“ (Die Psalmen S. 488)[1]. Bekanntlich braucht Justin an einer Stelle auch die Form ‚den Söhnen der Menschen‘. Der Erlanger Professor ist also der Versuchung unterlegen, einen Gemeinplatz als paulinische Schöpfung anzusehen, weil derselbe sich in einem paulinischen Brief abgelagert findet!

Wir kommen also zu dem wichtigen Schluß: Nicht nur erwähnt Justin (A. D. 150) niemals Paulus oder paulinische Briefe, sondern er verrät auch keine Kenntnis solcher Schriften. Auf der andern Seite wandern seine Gedanken leicht über ein weites Feld, das auch von den Briefen in Anspruch genommen wird. Dann und wann finden sich Ähnlichkeiten in Gedanken und Zitaten, aber daneben auch so viel Abweichungen, daß diese den Gedanken an Abhängigkeit verbieten. Im ganzen müßte ein unvoreingenommener Leser erstaunen, daß eine so ausgedehnte christliche Schriftstellerei, die eine Generation später mit solcher Autorität in der Kirche umkleidet wurde, die Gedanken und Ausdrücke Justins des Philosophen nur so spärlich beeinflußt haben sollte, — denn es ist gar nicht einzusehen, warum er nicht gerade so hätte schreiben können, als er es

[1]) Nestle, der unermüdliche, hat (1880) gezeigt, daß נִבְּבַת in dem syrischen Text eine spätere Lesart ist, und kommt noch einmal auf den Gegenstand in der Zeitschrift f. N. T. W. (1903 S. 344) zurück; das oben Gesagte wird dadurch nicht beeinflußt.

tat, wenn er niemals einen paulinischen Brief gesehen hätte. Man könnte den Einwand machen, daß Justin ja nicht an Christen, sondern an Juden und Heiden schrieb, die keinen Wert darauf legten, was ein Paulus dachte, sagte oder schrieb, und daß darum eine Berufung auf seine Autorität unnütz war. Diese Reflexion könnte allerdings erklären, warum er sich nicht auf den Apostel oder seine Briefe bezieht; aber es erklärt keineswegs, warum diese Briefe, wenn sie wirklich seit einhundert Jahren gelesen und geachtet, in dem christlichen Gottesdienst gebraucht wurden, nirgends auf die Gedanken des Märtyrers abgefärbt oder seine Sprache in unverkennbarer Weise beeinflußt haben. Einigen scheint es sogar, daß der Apologet sich sorgfältig von jeder Beziehung zu Paulus zurückgehalten und jede Berührung mit seiner Lehre gemieden habe, und dies sogar in feindlichem Sinne. So urteilen CREDNER und BAUR, und besonders OVERBECK: „Gründlicher kann man Paulus nicht ignorieren“ (Z. f. wiss. Theol. 15, S. 318). Ignorieren ist vielleicht ein wenig stark, wenigstens, wenn es als „jedenfalls feindselig“ erklärt wird (S. 343); aber die Tatsache, daß Justin gänzlich unberührt von dem Paulinismus ist, scheint unbestreitbar und unvereinbar mit der Annahme, daß damals die paulinischen Schriften in Ehren standen und als Autorität und Vermächtnis des Apostels Paulus galten. THOMA hat sich viel Mühe gegeben, um zu zeigen, daß Justin das vierte Evangelium voraussetzt und gebraucht. Mit diesem Nachweis verbindet er als bewiesen die Tatsache, daß Justin niemals dies Evangelium zitiert oder Johannes als dessen Autor erwähnt. Daraus schließt er: „Also war Johannes auch für Justin und seine Kirche noch nicht der Verfasser der Logosschrift“ (S. 563). Ich will mich nicht für die Richtigkeit eines jeden Satzes in THOMA'S zwei Abhandlungen verbürgen, aber diesem Schluß ist kaum auszuweichen, und die Anwendung auf den Fall des Apostels und seiner Briefe scheint mir direkt mit Notwendigkeit gegeben.

Es kann auch niemand sagen: weil Marcion diese

Briefe in Händen hatte und davon einen ketzerischen Gebrauch machte, waren sie in den Augen Justins abgewürdigt, und er scheute sich, sie zu gebrauchen. Das kann man nicht als möglich gelten lassen. Bei Irenäus und Tertullian fand nie eine solche Herabwürdigung statt, und man kann sich nicht leicht zwei erbittertere Feinde des pontischen Reeders denken. Die Häretiker haben, wie man anzunehmen pflegt, die neutestamentlichen Schriften reichlich benutzt. Beweis: Index Locorum ex Scriptura sacra in DUNCKERS Hippolytausgabe. Das Lukasevangelium gilt als das von Marcion bevorzugte, das in seinen Händen ein Martyrium erlitt. Aber wo ist bei den Orthodoxen deshalb eine Spur von Vorurteil dagegen zu finden?

Es scheint daher ganz ausgeschlossen, daß Justin oder irgend jemand anderes eine so bekannte und außerordentlich wichtige Schrift wie Röm. nicht benutzte, eine Schrift, die schon durch drei Generationen hindurch das Wunder und Entzücken der Christen, besonders in Rom war, dort zuerst gelesen und besonders gepriesen wurde, wo Justin selbst seinen Wohnsitz hatte, eine Schrift, mit deren Gedanken sein eigenes Denken gesättigt war — und nur darum sollte er sie verworfen haben, weil Marcion sie gebrauchte! Nur im äußersten Notfall könnte man einen solchen Grund wirklich ernst nehmen.

Wenn wir denn nach einem Grund für Justins „Vernachlässigung" des Paulinismus, besonders des Römerbriefes suchen, so werden wir auf die Theorie der Tübinger, daß Justin ultra-judaistisch war und keine Sympathie mit „dem Apostel" hatte, wenn er auch nicht wirklich „feindselig" war, verwiesen. Aber diese allgemeine Theorie hat seit langem aufgehört, die augenfälligsten Tatsachen der ältesten christlichen Geschichte zu erklären, und es wäre unzeitgemäß, sie jetzt anzurufen. Mir scheint die Abwesenheit einer deutlichen Spur dieses großen Briefes von Paulus, dem Apostel der Römer, in den umfangreichen Schriften des Märtyrer-Philosophen, der selbst in Rom wohnte, unvereinbar mit der traditionellen Ansicht von dem Brief und seinem Ursprung.

Es bleibt nur noch das Zeugnis der häretischen Schriften, besonders der gnostischen, zu prüfen. Aber diese Prüfung, die wichtige Ergebnisse für unsere Theorie des Ursprungs des Christentums bringen wird, muß ich einem größeren Zusammenhang vorbehalten.

Zusatz.

Es scheint kaum notwendig, im einzelnen die Beweisstellen zu prüfen, die von TJEENK WILLINK und THOMA für die Ansicht vorgebracht werden, daß Justin, obgleich er sorgfältig den Namen des Paulus unterdrückte, doch seine Briefe, namentlich den Römerbrief, stark benutzt habe. Ihre Monographien, die sonst nicht unbedeutend sind, werden doch logisch verdorben durch die Annahme, daß einzelne Stellen, Argumente und Lehren, die ähnlich in einem paulinischen Brief vorkommen, von diesem Brief beeinflußt sein müßten. THOMA denkt wirklich, daß die entfernteste Ähnlichkeit Justins Abhängigkeit von dem Apostel zeigen müsse. So bringt der Satz: „Es ist nicht Mann und Weib" (Gal. 3 28) „Justin auf den seltsamen Gedanken" in Dial. Kap. 23, daß die Beschneidung, die der Hälfte des Volkes unmöglich ist, kein Werk der Gerechtigkeit sein kann (S. 395)! Aber weder der Satz noch die Bemerkung ist originell im Galaterbrief, und selbst wenn sie es wäre, ist es nicht im mindesten wahrscheinlich, daß Justin nur durch diese Stelle auf seine Meinung geführt worden ist. Von solchen angeblichen Beweisen strotzen die beiden Schriften, deren Anschauungen demnach einen schon überwundenen Standpunkt bezeichnen.

ZAHN hat die plausibelsten Gründe seiner Vorgänger beibehalten, und man kann sicher sein, daß mit seiner Widerlegung auch alle Hilfstruppen geschlagen sind.

ANMERKUNGEN

A. S. 22, 165. ILÂNI-SIBIT.

Zur Erläuterung des Begriffes dieser sieben bösen Gliedgeister möge folgender alt-assyrischer Zaubergesang dienen:

„Ein Fieber ist an den Mann, an seinen Kopf angerückt,
Eine Krankheit ist an den Mann, an sein Leben angerückt,
Ein böser Geist ist an seinen Nacken angerückt,
Ein böser Dämon ist an seine Brust angerückt,
Ein böses Gespenst ist an seinen Leib angerückt,
Ein böser Teufel ist an seine Hand angerückt,
Ein böser Gott ist an seinen Fuß angerückt:
Diese Sieben (si-bit-ti-šu-nu) zusammen haben ihn ergriffen,
Seinen Körper gleich verzehrendem Feuer fressen sie auf."

(Vgl. Thompson in Luzac's Semitic Text and Translation Series, Vol. XV. S. 28) —

Es sind wohl dieselben unheimlichen Sieben, die nachmals von der Maria genannt Magdalena ausgefahren sind (Luc. 8 2).

B. S. 51. WELLHAUSEN ÜBER GENNESAR.

Das WELLHAUSENsche Zitat wurde von mir während der Ferien in der Bibliothek der University of Chicago aus der ersten Ausgabe der „Israelitischen und jüdischen Geschichte" ausgeschrieben; jetzt aber lese ich in meinem eigenen Exemplar (Dritte Ausgabe), S. 266, N. 2, folgendes: „2. Die Form Gennesar 11 67 ist die originale, sie findet sich auch bei Josephus, in sämtlichen jüdisch- und christlich-aramäischen Bibelübersetzungen und im Codex D des Neuen Testaments. Nesar ist nach HALEVY Galiläa, und Nasarener Galiläer, vgl. Matth. 26 69 mit 26 71. Gen ist der Garten." Gen-nesar würde also Garten Galiläas bedeuten, für einen See freilich ein seltsamer Name.

C. S. 65. ZUR QUELLENKRITIK DES EPIPHANIOS.

Es war nicht möglich, bei dem ursprünglich fest vorgeschriebenen Umfang dieses Aufsatzes über den Beinamen Nazoräus die bekannten Ausführungen von Lipsius in seinem Buch „Zur Quellenkritik des Epiphanios“ (S. 122—151) in Betracht zu ziehen. Das hätte eine genaue Erörterung der Frage nach dem Ursprung und der Bedeutung der altchristlichen Häresien überhaupt nötig gemacht, über die der Verfasser eine von der vorherrschenden stark abweichende Ansicht hat. Übrigens schien es ihm auch nicht nötig, sich mit Lipsius auseinanderzusetzen, dessen ganze Beweisführung sich in einer anderen, des Verfassers eigene kaum durchkreuzenden Gedankenebene bewegt. Also schien es geraten, die fragliche Erörterung in einen anderen Zusammenhang zu verweisen.

Nun aber hat der hochverdiente holländische Kritiker Professor H. U. Meyboom in einem ausführlichen und sehr dankenswerten Aufsatz, „Jezus de Nazoraeër“ (Th. T. 1905, S. 512—535), diese Auslassung dem Verfasser zum Vorwurf gemacht: „Maar wat wij bij hem missen is een Afrekening met Lipsius, wiens „Zur Quellenkritik des Epiphanios“ tot nu toe op dit gebied het laatste woord zu zeggen heeft.“ Es folgt dann eine Behandlung der Sache ungefähr nach den von Lipsius zugrunde gelegten Prinzipien. Hierüber sei nun ein kurzes Wort gestattet.

Bei wiederholtem Durchlesen und Durchdenken des betreffenden Abschnitts von Lipsius' „Quellenkritik“ läßt sich nicht allzuviel finden, was mit Recht den Namen von Beweis in Anspruch nehmen kann. Der verehrte Patristiker will nämlich den Grundsatz Schweglers begründen: „Nazaräismus ist der ursprüngliche, noch nicht durch Einflüsse des Essäismus gefärbte Ebionitismus“ (Das nachapostolische Zeitalter, I. 182). Zu diesem Zwecke häuft er Behauptung auf Behauptung, verwirft, billigt und preßt die Zeugnisse der Häresiologen. Auf solche Weise läßt sich alles, was man will, gleich leicht nachweisen und widerlegen. Hier ist nicht der Ort, und es lohnt sich nicht, dieser Kritik nachzufolgen; denn sie reicht jedenfalls nicht an den Kern der Sache. Selbst wenn der Nazaräismus und der Ebionitismus von den Vätern unrichtig unterschieden wären, selbst wenn der letztere nur ein Auswuchs des ersteren wäre, wie auch immer „gefärbt“ oder verunstaltet — das hat alles wenig zu sagen, denn die Kernfrage bleibt dabei doch unbeantwortet: Was war dieser ursprüngliche Nazaräismus? War er christlich oder vorchristlich? Hier und hier allein liegt der Nerv der Sache. Lipsius sagt darüber nur folgendes: „Daß diese ‚Nasaräer‘ keine jüdische, sondern eine judenchristliche Sekte sind, bedarf keines Beweises“ (S. 131); sowohl Epiphanios als auch Philastrius, meint er, haben sich „durch dieselbe vulgäre Angabe täuschen lassen“. Dem Kritiker schien also das vorchristliche Dasein der Nasaräer rein unmöglich, und demnach hat er es ganz kritiklos verworfen. Augen-

scheinlich ist dieses Urteil von Lipsius nur ein Vorurteil, mit dem zu rechnen sich schwerlich verlohnt. Denn es war freilich seine Aufgabe, den angeblichen Irrtum der Häresiologen, besonders des Epiphanios und des Philastrius, irgendwie zu erklären; so viel mußte er tun, so viel strebte er zu tun, und zwar mit bewundernswertem Aufwand von Geist und Gelehrtheit — es taugt aber alles gar nichts; denn die Grundannahme, daß die Nasaräer nicht vorchristlich sein könnten, ist grundfalsch. „Bedarf keines Beweises.“ Ebensogut möchte man sagen, „daß diese Lichtstrahlen keine elektrische, sondern eine elektro-magnetische Wellenbewegung sind, bedarf keines Beweises“. Lipsius hätte vielmehr sagen sollen: „Läßt sich nicht beweisen“. Durch seine Annahme hat er sich eine schwierige Sache ziemlich leicht gemacht; dabei hat er sich zur selben Zeit das Geheimnis des Urchristentums verschlossen.

Übrigens gibt Lipsius zu, daß „Epiphanios seine haer. 29 7 und 9 enthaltenen Angaben aus sehr zuverlässigen Quellen geschöpft hat“, und „scheint . . . kein Fall sich nachweisen zu lassen, in welchem Epiphanios sich wirkliche Entstellungen des Sachverhaltes hätte zu Schulden kommen lassen“. Nun aber wäre das irrige vorchristliche Vordatieren der Nasaräer kein „Durcheinandermischen“ und kein „Auseinanderreißen“, sondern die allergröbste und allerwichtigste „Entstellung des Sachverhaltes“, die man sich denken kann. Ja, es wäre noch sehr viel mehr: es wäre im höchsten Grade unsinnig. Es ist keineswegs nötig, die Geistesschärfe oder die Zuverlässigkeit oder selbst die Ehrlichkeit des Epiphanios sehr hoch anzuschlagen. Gewiß aber war er kein Narr; er hatte jahrelang in der Nachbarschaft dieser Häretiker, wenn nicht selbst in Umgang mit ihnen gelebt; er hatte die ganze Sache neugierig und fleißig durchforscht; er hat sich redlich geplagt, diese vorchristlichen Nasaräer zu verwischen oder wegzuerklären. Nichtsdestoweniger gibt er ihr Dasein ausdrücklich zu; also war es ihm unmöglich, dasselbe zu verneinen. Selbst wenn man ihn Lügen strafen will, so hat er doch unstreitig nicht gegen sich selbst gelogen.

Lipsius hält „so viel fest, daß seine Nachrichten über die Nasaräer . . . nicht aus älteren Quellen geschöpft sein können.“ Aber warum nicht? Lipsius gibt keinen Grund an. Scheinbar ist gemeint, daß er, wie auch Philastrius, „lediglich aus der vulgären Kunde seines Zeitalters geschöpft haben kann“. Und wenn dies wahr wäre, so würde es nichts verschlagen, denn diese Kunde könnte, weil nicht aus gelehrter Überlieferung geflossen, sehr wohl weit zuverlässiger sein als die zurechtgemachten Angaben der Häresiographen. Ferner beweist, wie gesagt, das Schweigen dieser letzteren gegen Epiphanios gar nichts, sondern eher das Gegenteil. Ein Häresiolog verschwieg die Existenz der Nasaräer, gewiß nicht, weil er von ihnen nichts wußte oder ge-

hört hatte, denn ihre Existenz in alter Zeit ist sicher bezeugt (Act. 24 5) und allgemein anerkannt, sondern nur weil er nicht wagte, von ihnen zu reden. Er wußte, das ist unzweifelhaft; er schwieg still, das ist zweifellos. Warum schwieg er denn? Man muß annehmen, weil es wohl besser war zu schweigen. Es steckt etwas dahinter. Was war bei diesen Nasaräern zu verschweigen? Wenn Lipsius recht hat, so war gar nichts dabei zu verschweigen. Sie waren einfache Leute, ganz harmlose, unschuldige, ursprüngliche Judenchristen. Über solche wäre es zwecklos und sinnlos, die Hülle des Stillschweigens zu senken. Andererseits, hat Epiphanios recht, so waren die Häresiologen bei ihrem Stillschweigen nicht nur harmlos wie Tauben, sondern auch klüger wie Schlangen. „Die größere Aufmerksamkeit, welche seit Ende des vierten Jahrhunderts“ den Nasaräern und anderen uralten christlichen Gruppen geschenkt wurde, läßt sich sehr leicht erklären. Die Kirche war damals schon siegreich und hatte von dem wachsenden Interesse an ihren Ursprüngen nichts mehr zu fürchten. Und doch hat es bei dem Bericht des Epiphanios einem Schreiber gegraust; denn es findet sich die Variante ἀλλ᾽ οὐ für ἄλλοι δέ (29 6), scheinbar ein Versuch, die unvorsichtige Angabe zu entkräften.

S. 124 spricht Lipsius von „dem bekannten Ursprung des Namens (vgl. Act. 24 5)“ — von Nazareth — und zweifelt nicht daran, „daß Nazaräer und Minäer im Munde der Juden gleichbedeutende Ausdrücke waren“. Seit Friedländer aber ist es nicht mehr zweifelhaft, daß es Minim vor Christus gab. Fast an jeder Seite verrät dies „laatste woord“ einen schon überwundenen Standpunkt.

Wenn ich nun den Voraussetzungen von Lipsius an so vielen Punkten so entschieden entgegentreten muß, so soll damit keineswegs gesagt sein, daß ich gegen seine großen Verdienste blind bin. Damals (1865) schienen jene Voraussetzungen unbedingt notwendig, und von seinem Standpunkte — dem einzigen damals annehmbaren Standpunkte — aus hat er redlich und mächtig gestrebt, die Rätsel der Häresien zu lösen. Es bedurfte „the process of the suns“, die Haltlosigkeit jenes Standpunktes und jener Voraussetzungen zu enthüllen. Heutzutage aber darf man nicht mehr auf diese „Quellenkritik“, ihre Methode oder ihre Schlüsse zurückgreifen.

Den Lesern der „Naschrift“ von Prof. Dr. Oort sei bemerkt, daß der berühmte Orientalist dem Verfasser zu viel Ehre antut. Weder „in the Hibbert Journal July 1903“ noch anderswo „had hij eene woordenwisseling“ mit van Manen „gevoerd“.

D. S. 78. ᾿ΕΚ ΝΕΚΡΩΝ.

Es dürfte von Interesse sein, gerade hier den Sachverhalt beim Gebrauch des Ausdrucks ἐκ νεκρῶν in Verbindung mit ἀνίστ-ημι(-αμαι) resp. ἐγείρω genauer festzustellen. Wenn derselbe in der Tat ein späterer

Zusatz und kein wesentlicher Teil der Urpredigt ist, so kann dies in irgend einer Texttatsache angedeutet sein. Freilich darf man eine solche Tatsache nicht zu zuversichtlich erwarten. Es gibt zwar keinen zwingenden Grund für das Vorhandensein eines Überbleibsels des ursprünglichen Gebrauchs in irgend einer jetzt bestehenden Handschrift; denn alle diese und ebenso die neutestamentlichen Schriften in der jetzigen Form stammen sämtlich aus einer dem vollen Siege des sekundären Sinnes von Anastasis folgenden Zeit ab. Die uralte Ausdrucksform könnte sich nur ausnahms- und etwa zufälligerweise hier oder da erhalten haben. Wenn also unser Ergebnis ganz nichtssagend ausfällt, so kann es uns nicht wundern und die Schlüsse dieser Abhandlung am allerwenigsten entkräften: es wäre gerade das, was man erwarten müßte. Andererseits muß irgend ein bestimmtes Zeugnis für die ursprüngliche Abwesenheit des ἐκ νεκρῶν gar schwer in die Wage fallen, selbst wenn diese Abwesenheit nur in sehr wenigen Fällen angedeutet wäre; denn das würde zeigen, daß der Einschub einige Male wirklich stattgefunden hat, und wenn einige Male, warum nicht immer? Also beginnen wir die Untersuchung, ohne dem Urteil vorgreifen zu wollen.

Das Wort νεκρός kommt im N. T. ungefähr 135 mal vor, und in Verbindung mit der Vorstellung eines Auferstehens 80 mal — diese Vorstellung ist also die vorherrschende; in Verbindung mit ἐγείρω, 46 mal; und mit ἀνίστημι (ἀνίσταμαι, ἀνάστασις) 29 mal. Die Phrase ἐκ νεκρῶν findet sich 49 mal, ἀπὸ (τῶν) νεκρῶν 3 mal in Mt., 1 mal in Lc., 2 mal in Hebr. In einer großen Anzahl von Fällen wäre, wie der Text jetzt lautet, ein Auslassen der Phrase fast unmöglich, z. B. in Lc. 16 31 ist ἐκ νεκρῶν für den Sinn unentbehrlich. Die Frage ist nun aber: Gibt es irgend welche Stellen, wo möglicherweise der Ausdruck ein Einschub sein dürfte, und schwankt der Text vielleicht an irgend einer solchen Stelle?

Mt. 28 7. Ἠγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν καὶ . . .

Hier wird ἀπὸ τῶν νεκρῶν von D und vielen anderen Zeugen ausgelassen. Hierauf aber lege man nicht zu großes Gewicht. Unter den Bedingungen, wie sie beschrieben sind, war es dem Engel nur zu natürlich, einfach zu sagen: Er ist auferstanden. Unnatürlich scheint nur die Anwendung des Aorists ἠγέρθη. Also, wäre der D-Text der ältere, so würde es nichts zugunsten unserer These beweisen. Andererseits läßt sich der Satz, „vor euch in Galiläa hingehen usw." kaum erklären, es wäre denn, daß der Jesuskultus dort zuerst zum Vorschein gekommen sei; als rein geschichtliche Tatsache erscheint es jedenfalls undenkbar. Dieses nur nebenbei, da wir jetzt beim Beweis keinen Gebrauch davon zu machen gedenken. Die Stelle ist allenfalls interessant, da sie zeigt, daß der fragliche Ausdruck sich in einem lockeren Zusammenhang findet.

Mc. 9 10 . . . συνζητοῦντες τί ἐστιν τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι.

Eine sehr merkwürdige Stelle! Die bezüglichen textkritischen Tatsachen sind diese:

1. Das τὸ ἐκ νεκρῶν fehlt in Δ;

2. Die vier Worte τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι sind durch ὅταν ἐκ νεκρῶν ἀναστῇ in D und vielen Minuskeln und Versionen ersetzt;

3. Der Vers wird von einigen Zeugen (wie von ff 2 Syr. Codd.) ausgeschlossen.

Hier ist also eine bemerkenswerte Unsicherheit vorhanden. Die Δ-Textgestalt, τί ἐστιν ἀναστῆναι, hat viel für sich. Der Einschub von ἐκ νεκρῶν wäre sehr leicht, natürlich und verständlich, die Auslassung im Gegenteil höchst unnatürlich und unwahrscheinlich. Die Sangallensis (Δ) ist tatsächlich der erste Teil einer größeren Handschrift, deren zweiter Teil den Namen Boernerianus (G) führt. Sie ist griechisch-lateinisch, interlinear, im neunten Jahrhundert mit sklavischer Treue für Schulzwecke von einem stichometrischen Original hohen, doch unbekannten Alters abgeschrieben. Daß G einige sehr wichtige ältere Formen aufbewahrt hat, selbst den großen Unzialen und den Syrern gegenüber, ist bewiesen und auch von Harnack zugegeben (Z. f. d. nt. W. 1902, I. S. 83 f). Es gibt also keinen hinreichenden textkritischen Grund gegen diese Δ-Form, ja, sie erscheint vermutlich als die ältere. Daß man sich schon frühe dieses Wortes bemächtigte und sich fragte: ‚Was heißt doch ἀναστῆναι?‘ ist nur dann durchaus natürlich, wenn dies ἀναστῆναι sich auf das Aufrichten der neuen Gottheit bezieht; denn das war der eigentliche Kern der neuen Lehre (διδαχὴ καινή, Mc. 1 27) und muß häufig der Gegenstand des Forschens gewesen sein. Ist es aber möglich, daß sie sich danach ernstlich erkundigten: „Was heißt doch von den Toten auferstehen?“ Dieser Begriff war ihnen doch ganz geläufig.

[Mc. 16 14]

Hier wird ἐκ νεκρῶν von Tischendorf ausgelassen, von Westcott-Hort jedoch eingeklammert. Obgleich die Stelle sich auf die Auferstehung bezieht, erläutert sie doch wenigstens die tatsächliche Einschiebung des in Rede stehenden Ausdrucks bei vielen vortrefflichen Urkunden.

Lc. 24 46 . . . καὶ ’αναστῆναι ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ.

Hier fehlt ἐκ νεκρῶν bei D und mehreren Zeugen. Niemand bezweifelt mehr, daß D eine ältere Form gegenüber noch so vielen und wichtigen Zeugen erhalten haben kann. Das Einschieben scheint auch in diesem Falle weit wahrscheinlicher als das Auslassen.

Jo. 12, . . . ἐκ νεκρῶν fehlt bei einigen weniger wichtigen Zeugen.

Act. 4 2. Hier ist der Text höchst unsicher. Viele gute Zeugen lesen τῶν νεκρῶν statt τὴν ἐκ νεκρῶν, was stark andeutet, daß die Phrase späterer Einschub ist. D bietet merkwürdigerweise

και αναγγελλειν τον Ιηcουν
εν τη αναcταcει των νεκρων

Hier also kann keine Rede von einem Irrtum sein; es liegt ein anderer Text vor. Da aber der ganze Vers ein Zusatz zu sein scheint, so zitieren wir ihn nur, um zu erläutern, wie weit die Überarbeitung manchmal gegangen ist.

Act. 13 30. Im ganzen Zusammenhang weicht D so mannigfaltig von den anderen ab, daß ein Vergleich sehr erschwert wird; z. B. statt ὁ δὲ θεὸc ἤγειρεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν liest man ον ο θc ηγειρεν ουτοc ωφθη. Dies scheint wirklich das ältere zu sein. Es ist wahr, der Ausdruck ist in einer ausführlichen Beschreibung des Verhörs, der Kreuzigung, des Begräbnisses und des vierzigtägigen Aufenthalts in Galiläa eingeschlossen; doch ist alles dieses offenbar eine spätere Form, wie die Abweichungen des D-Texts klar beweisen. Der Schwerpunkt liegt darin, daß der in Rede stehende Ausdruck ὃν ὁ θεὸc ἤγειρεν hier wie anderwo ohne ἐκ νεκρῶν gefunden ist. Da niemand behaupten wird, daß der D-Schreiber den Rezeptus abgeändert hat, folgt also, daß es wirklich einen Urtext gab, in dem die Phrase ἐκ νεκρῶν nicht an diesem Ort vorkam. Und ferner: Der D-Text, ὃν ὁ θεὸc ἤγειρεν, wird Act. 3 15, 4 10 genau, nur mit zugefügtem ἐκ νεκρῶν wiederholt. Also scheint dieser Satz in der Urpredigt tonangebend gewesen zu sein. Da er sich hier in D ohne ἐκ νεκρῶν vorfindet, so ist wohl zu vermuten, daß auch in 3 15 und 4 10 dieser Zusatz ursprünglich fehlte, und daß auch da wie zugestandenermaßen in 3 22. 26, 13 23 an das Einsetzen des Jesus gedacht wurde. Man bemerke jedoch, wie seltsam der Satzbau ist! „Den Fürsten des Lebens habt ihr getötet, den Gott von (den) Toten auferweckte.“ Der Relativsatz, als continuativ gefaßt, erscheint unnatürlich, wenigstens nicht so natürlich, wie als beschreibend gefaßt, also: „Den Fürsten des Lebens, den Gott aufrichtete.“ Zu 4 10. „Im Namen Jesu Christi, des Nazoräers, den ihr gekreuziget habt, den Gott von Toten auferweckte.“ Hier wieder erscheint die Verbindung von Relativsätzen unnatürlich und verdächtig. Wenigstens lautet: „Im Namen Jesu Christi, des Nazoräers, den Gott aufrichtete“, viel schlichter und näher liegend. Wiederum, in 5 30, „Der Gott unserer Väter hat Jesum erwecket, welchen ihr erwürget habt, und an das Holz gehänget: Den hat Gott zum Fürsten und Heiland erhöhet usw.“ — scheint nicht der Relativsatz schwerfällig? Calvin mit andern hat richtig gefühlt, daß ἤγειρεν hier nicht auf die Auferstehung zu beziehen ist; er hat es also, zwar irrig, auf das Einführen Jesu ins irdische Leben bezogen. Keine von diesen Instanzen ist an und für sich überzeugend; aber ihr Zusammentreffen ist von großer Bedeutung.

Röm. 8 11. ὁ ἐγείραc ἐκ νεκρῶν Χριcτὸν Ἰηcοῦν.

Sagt Tischendorf, Passim vero et. omittitur εκ νεκρων, ut 115. Chr. 629 (et mosc [2]).

Röm. 8 34. Hier wird ἐκ νεκρῶν nach ἐγέρθεις nur von Tischendorf ausgelassen, von Westcott-Hort wieder eingeklammert, obgleich es in ℵAC und einer Schar von anderen Zeugen zu lesen ist. Dadurch wird also wiederum bewiesen, daß der Ausdruck an einigen Stellen der ehrwürdigsten Handschriften eingeschoben worden ist. Demnach ist kein Grund zu entdecken, warum er nicht an allen betreffenden Stellen eingeschoben sein sollte. Übrigens wird nun die Anzahl der Stellen (etwa neun), wo die Phrase verdächtig ist, auffallend groß. Zufällig kann es wohl nicht sein, daß gerade diese beiden höchst bedeutsamen Worte so ungemein lose im Zusammenhang stehen. Es liegt daher nahe, anzunehmen, daß sie darin nicht ursprünglich sind, und daß es sich in der Urpredigt um eine Anastasis Jesu ohne den Zusatz ἐκ νεκρῶν und ohne Bezug auf eine eigentliche Auferstehung gehandelt hat. Ja, wenn es nur einen einzigen Fall der Predigt in diesem Sinne gibt, dann ist unsere These fest begründet: denn aus einem einzigen derartigen Falle lassen sich alle anderen Fälle, wie sie uns faktisch im Neuen Testament vorliegen, unschwer erklären; während sich kein einziger Fall einer solchen Predigt aus allen anderen uns im Neuen Testament begegnenden Fällen begreifen läßt.

E. S. 120. ἘΝ ΤΩ ΣΠΕΙΡΕΙΝ ΑΥΤΟΝ.

Es schien nicht geraten, den Gedankenfaden mit dieser ins einzelne gehenden Erörterung zu zerreißen. Daher wird dieselbe hier nachträglich hinzugefügt.

Die Umschreibung ἐν mit dem Infinitiv und seinem Subjekt ist ein bemerkenswerter, auch zuweilen in der Septuaginta vorkommender Hebraismus, der בְּ mit dem Infinitiv, gleich dem lateinischen in mit dem Gerundiv, übersetzen soll: z. B. Ex. 3 12 בְּהוֹצִיאֲךָ אֶת־הָעָם = ἐν τῷ ἐξαγαγεῖν cε τὸν λαόν; Ps. 46 3 בְּהָמִיר אָרֶץ וּבְמוֹט הָרִים = ἐν τῷ ταράccεcθαι τὴν γῆν καὶ μετατίθεcθαι ὄρη.

Das Folgende gibt wohl eine vollständige Aufzählung des neutestamentlichen Gebrauchs:

Mit dem Subjekt.

Mt. 3 mal — 13 4. 25, 27 12.
Lc. 29 mal — 1 8. 21, 2 6. 27. 43, 3 21, 5 1. 12, 8 5. 40. 42, 9 18. 29. 33. 34. 36. 51, 10 35. 38, 11 1. 27, 14 1, 17 14, 18 35, 19 15, 24 4. 15. 30. 51.
Act. 5 mal — 2 1, 4 30, 8 6, 11 15, 19 1.
Röm. 1 mal — 3 4 (ein Zitat nach der LXX, Ps. 51 6).
Gal. 1 mal — 4 18.

Ohne Subjekt.

Mc. 2 mal — 4 4, 6 48.
Lc. 3 mal — 11 37, 12 15, 17 11.
Act. 2 mal — 3 26, 9 3.
Röm. 1 mal — 15 13.
I. Kor. 1 mal — 11 21.
Heb. 4 mal — 2 8, 3 12. 15, 8 13.

Dieser letztere Gebrauch, ohne Subjekt, ist dem reinsten Attischen nicht ganz fremd, wie folgende Beispiele zeigen:

Demosthenes, XXIII, 188 — ἐν τῷ πολίτην ποιεῖcθαι (Χαρίδημον).

Aeschylus, PV. 381 — ἐν τῷ προμηθεῖcθαι δὲ καὶ τολμᾶν τίνα ὁρᾷc ἐνοῦcαν ζημίαν;

Sophokles, OC. 115 — ἐν γὰρ τῷ μαθεῖν ἔνεcτιν ηὐλάβεια τῶν ποιουμένων. Doch ist er im N. T. außer den Lukasschriften äußerst selten.

Es scheint also, daß die volle Redeweise mit dem Subjekt sich auf die Lukanische Erzählung beschränkt: es gibt nur vier Ausnahmen, drei in Matthäus, eine im Galaterbrief. Das Hebräische des Satzbaus wird dadurch klar bezeugt, daß Lukas in Verbindung damit fast regelmäßig (20 mal) die Einführungsformel ἐγένετο δέ oder καὶ ἐγένετο anwendet, welche natürlich nur eine Übersetzung des im A. T. überall vorkommenden וַיְהִי ist. Die Lukanischen Beispiele der Redensart sind weder im Evangelium noch in der Apostelgeschichte gleichmäßig verteilt: die Häufung in gewissen Abschnitten, besonders in 9 18—51, ist auffallend. Daß die Sprachweise nicht von Lukas selber, d. h. nicht vom letzten Redaktor, herrührt, wird dadurch und auch durch die weitere Tatsache bestätigt, daß sie weit seltener in Acta vorkommt, in deren großen Teilen, wie im letzten Drittel, sie gänzlich fehlt. Der Hebraismus gehört demnach irgend einer Hebräisch — schreibenden oder — denkenden oder — nachahmenden Quelle an, woraus Lukas sehr reichlich geschöpft hat. Merkwürdig ist es, daß zwei von den drei Beispielen in Matthäus in enger Verbindung am Anfang der ersten zwei Parabeln stehen. Von diesen beiden ist der zweite nicht in den anderen Evangelien zu finden, da das Gleichnis dem Matthäus eigen ist. Das dritte Beispiel kommt an einer Stelle vor, die augenscheinlich einer anderen Quelle als die Markus- und Lukas-Parallele entstammt, da sie mit dieser nur das Folgende gemein hat: „Und Pilatus (der Landpfleger) fragte ihn: Bist du der Judenkönig? Und er (Jesus) [antwortete und] sprach: Du sagst es" eine Erzählungsform, welche scheinbar allgemeine Anerkennung und Annahme gewonnen hatte.

In Mc. 6 48 scheint das ἐν τῷ ἐλαύνειν das ὑπὸ τῶν κυμάτων von Mt. 14 24 zu ersetzen. Wie derartiges zustande gekommen ist, wissen

wir nicht. Das ἐν τῷ πλοίῳ von Δ verleitet uns anzunehmen, daß ΕΛΑΥΝΕΙΝ irgendwie aus verderbter Kurzschrift entstanden ist. Jedenfalls scheint der Markustext hier verwirrt zu sein.

Die wichtige Frage aber ist, welchen Schluß, wenn irgend einen, läßt die Anwesenheit des Lukanismus in Mt. 13 4. 25 (Mc. 4 4) zu? Gewiß nicht, daß Lukas aus Matthäus oder Markus geschöpft hat. Oder wurde der Ausdruck vielleicht von allen Dreien einer gemeinsamen Quelle entnommen? Bei genauer Prüfung jeder einzelnen Stelle bei Lc. tritt die merkwürdige Tatsache zutage, daß Lc. an keiner dieser Stellen mit Mt. oder Mc. übereinstimmt: entweder hat Lukas überhaupt keine Parallele bei Mt. und Mc., oder er widerspricht dem bei Mt.-Mc. entsprechenden Bericht; entweder berühren sich die Berichte gar nicht, oder sie laufen einander gerade entgegen. Weitaus die engste Berührung findet sich in der Geschichte des blutflüssigen Weibes. Lukas (8 42) sagt: Ἐν δὲ τῷ ὑπάγειν αὐτὸν οἱ ὄχλοι συνέπνιγον αὐτόν. Mt. hat keine Parallele, aber Mc. sagt (5 24): καὶ ἠκολούθει αὐτῷ ὄχλος πολύς, καὶ συνέθλιβον αὐτόν. Hier sind die Tatsachen ganz gleich, doch ist der Wortlaut so verschieden wie nur möglich, und übrigens sind die zwei Erzählungen so abweichend, daß sie jeden Gedanken einer gemeinsamen Urquelle entschieden ausschließen; und so a fortiori in den anderen Fällen. Also muß man bestimmt folgern, daß die lukanische hebräisch redende Urquelle von Mt. und Mc. kaum gebraucht wurde.

Es ist unwahrscheinlich, freilich nicht unmöglich, daß es zwei ganz unabhängige, durch diesen Hebraismus gekennzeichnete Urquellen gegeben habe, welcher kaum an einer andern Stelle des N. T. zu finden ist. Jedoch ist es völlig unglaublich, daß Mt. und Mc. ihr Gleichnis vom Säemann unmittelbar aus Lc. entlehnt haben. Aber das Vorhandensein des Hebraismus zeigt unzweideutig, daß beide an diesem Punkte von der Lukasurquelle gefärbt worden sind. Markus hat das Subjekt αὐτόν fallen lassen und weicht dabei mehr als Matthäus vom Urtext ab, obgleich er sich anderswo demselben näher anschließt. Den umgekehrten Fall, daß Lc. und Mt. αὐτόν eingeschoben habe, kann man keineswegs annehmen, und zwar aus folgenden Gründen:

1. Mt. zeigt anderswo keine Vorliebe für die Redensart;
2. das zweite Beispiel (Mt. 13 25) zeigt, daß gerade dieser Satzbau ein Merkmal der Gleichnisquelle war;
3. er ist auch ein sehr deutliches Merkmal der reichen lukanischen Quelle;
4. es vervielfältigt nur die Schwierigkeiten, wenn man zwei Einschübe statt einer Auslassung annimmt. — Übrigens gibt es gar keinen Grund, die Markuserzählung als die ursprünglichere anzusehen.

Man kann nicht glauben, daß ein so guter Grieche wie Lukas irgend eine Vorliebe für den fraglichen Hebraismus hätte fühlen

sollen. Daß er ihn nichtsdestoweniger so häufig und so unnötig aufrecht erhalten hat, gibt klar zu erkennen, daß er sich unnütze Freiheiten mit seiner Quelle ungern erlaubte. Also darf man ziemlich sicher sein, daß der Lukastext der Parabel sich dem Quellentext sehr nah anschmiegt, wobei Zusätze und andere dogmatische Anpassungen natürlich nicht ausgeschlossen sind. Zu demselben Ergebnis sind wir schon auf anderem Wege gelangt; also durch zweier und dreier Zeugen Mund wird es nun endgültig bestätigt. Wie ein so schmales Bächlein aus der Lukasquelle in den synoptischen Zwillingsstrom herabgeträufelt ist, sind wir nicht imstande zu erraten; alles aber weist darauf hin, daß hier der Matthäus-Markustext im Vergleich mit dem lukanischen abgeleitet und nur an die zweite Stelle zu setzen ist. Nun aber schließt sich dieser selbst an verschiedenen Punkten näher als jene beiden der naassenischen Textgestalt an. Diese letztere wird sich demnach der Urtextgestalt noch enger angeschmiegt haben, von welcher der Lukastext schon bedeutend und der Matthäus-Markanische noch viel bedeutender abgewichen ist.

E. S. 123. REITZENSTEINS „POIMANDRES“.

Erst lange nachdem diese Abhandlung vollständig druckfertig war, ist mir REITZENSTEINS „Poimandres“ in die Hände gekommen. Mit diesem inhalt- und bedeutungsvollen Werke hoffe ich mich später in einer Untersuchung; „Das Gnostische im Neuen Testament“ hinreichend auseinanderzusetzen.

STELLENVERZEICHNIS

Matthäus

Markus

Lukas

AUTORENVERZEICHNIS